ZNAK

MIESIĘCZNIK

67

KRAKÓW

ROK XII STYCZEŃ (1) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:
Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 9. I 1960 — Druk ukończono w lutym 1960
Format A5 — Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g — Ark. druk. 9,25
Zam. 573 9 I 1960 — Nakład 7.000+350 egz. — E-14

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XII – Nr 67 (1)
Styczeń 1960
KRAKÓW

THOMAS MERTON

NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ

PRZEDMOWA AUTORA

Pozostawiając innym tworzenie systemów i rezygnując z próby ustalenia ogólnych zasad, które już nieraz były wyłożone gdzie indziej przez bardziej uprawnionych ode mnie, w tej książce* pragnę jedynie podzielić się z czytelnikiem garścią własnych uwag o niektórych aspektach życia wewnętrznego. Uważam, że ono jest życiem prawdziwej osobowości człowieka, tego wewnętrznego „ja", którego płomień bywa tak często tłumiony przez popioły niepokoju i daremnych trosk. Nasze życie wewnętrzne zmierza raczej do Boga niż do zadowolenia naszych materialnych potrzeb, ale mimo to nie jest wcale życiem nierzeczywistym ani życiem ułudnych snów. Przeciwnie, bez tego życia duchowego cała nasza egzystencja staje się iluzoryczna i zawieszona w próżni. Włączając nas w prawdziwy porządek świata, ustanowiony przez Boga, życie duchowe wprowadza nas w możliwie najpełniejszy związek z rzeczywistością — nie tą, jaką sobie wyobrażamy, ale tą, która rzeczywiście istnieje. Czyni to uświadamiając nam naszą prawdziwą osobowość i stawiając ją przed obliczem Boga.

Ta książka jest więc niejako dalszym ciągiem poprzedniego tomu wydanego pod tytułem *Posiew kontemplacji*. Ale zamiast iść dalej od punktu gdzie tamta praca się kończy — zawraca, aby raz jeszcze poruszyć pewne sprawy, które zaczynając pisać uważałem za ogólnie znane. Te rozważania mają więc być prostsze, bardziej fundamentalne i bardziej szczegółowe. Mówią o kilku zasadniczych podstawach, na jakich opiera się życie wewnętrzne i zostały przezna-

* *No Man is an Island*, London 1955, Hollis and Carter.

czone dla nowicjuszy przygotowujących się w opactwie Gethsemani do stanu kapłańskiego. Być może, odnajdą oni w tej książce niektóre wskazówki swego dawnego duchowego kierownika.

Brat Ludwik
Opactwo Gethsemani
Styczeń 1955

WSTĘP

Choćby człowiek i jego świat zdawał się najbardziej wykolejony i pogrążał się w największą rozpacz, póki pozostaje człowiekiem, jego własna ludzka natura nie przestaje mu mówić, że życie musi mieć jakiś sens. I tu tkwi przyczyna jego skłonności do buntu przeciwko samemu sobie. Gdyby mógł bez wysiłku dostrzec, jaki jest ten sens istnienia i dojść bez trudu do swego ostatecznego celu, nie zwątpiłby nigdy o rzeczywistej wartości życia. A gdyby od razu stwierdził, że ono jest pozbawione sensu i celu, zagadnienie to nigdy by nie powstało. W obu wypadkach człowiek nie stanowiłby dla siebie tak wielkiego problemu.

Nasze życie, tak jako indywidualnych jednostek jak i członków rasy wiecznie niespokojnej i w trudzie zdobywającej sobie świat, wykazuje nam jednak samo, że nasza egzystencja musi mieć jakiś sens. Część tego sensu jest jeszcze dla nas zakryta. Celem naszego życia jest poznanie go w całości i ułożenie według niego swojego istnienia. Mamy więc coś, dla czego warto jest żyć. Cały proces życia, wzrastania i wytwarzania swej osobowości to właśnie stopniowe uświadamianie sobie istoty tego sensu. Z wielu przyczyn nie jest to łatwe zadanie.

Po pierwsze — mimo że dola i przeznaczenie ludzi są im wszystkim wspólne, każdy z osobna musi w bojaźni i drżeniu wypracowywać swoje własne zbawienie. Zapewne, możemy sobie wzajemnie pomagać do znalezienia sensu życia. Ale w ostatecznym wyniku każda indywidualna jednostka jest odpowiedzialna za swoje własne zbawienie i za „odnalezienie siebie". Jeżeli będzie stale przerzucać tę odpowiedzialność na innych, nie odszuka sensu własnej egzystencji. Nie możesz mi powiedzieć kim jestem, a ja nie jestem w stanie uświadomić cię, kim ty jesteś. Jeżeli nie znasz twojej istoty, któż może cię zidentyfikować? Inni mogą ci nadać imię albo oznaczyć cię numerem, ale nie powiedzą ci, kim jesteś w rzeczywistości. To jest coś, co tylko ty sam możesz od wewnątrz poznać.

To doprowadza nas do drugiego zagadnienia. Chociaż w końcu jedynie sami możemy przekonać się, kim jesteśmy, instynktownie

jesteśmy też skłonni do obserwowania, jaką drogą inni dochodzą do podobnych doświadczeń. Uczymy się żyć żyjąc z innymi i tak jak inni — co ma swoje zarówno szkodliwe jak błogosławione strony.

Największym z czyhających tu niebezpieczeństw jest zbytnia pochopność do przyjmowania w dziedzinie problemów życiowych fałszywych pojęć innych ludzi. Jest w nas wrodzone lenistwo skłaniające nas do szukania najłatwiejszych rozwiązań — to znaczy najpowszechniejszych w naszym środowisku. Dlatego optymistyczny pogląd na życie nie zawsze jest owocem cnoty. W takiej epoce, jak nasza,tylko ludzie z grubsza ciosani są w stanie zachować pogodny światopogląd niezamącony niepokojem. Taki optymizm jest zapewne wygodny, ale czy jest bezpieczny? W świecie opanowanym przez kłamstwo czy niepokój nie jest bardziej ludzkim i prawdziwszym odruchem?

Ale niepokój jest oznaką duchowej niepewności, owocem pytań, które pozostały bez odpowiedzi. Odpowiedź może jednak przyjść jedynie na postawione już pytania. Istnieje o wiele gorszy niepokój, o wiele gorsza niepewność, wyrażająca się w obawie postawienia właściwych pytań — gdyż może okazać się, że nie ma na nie odpowiedzi. Jedna z chorób moralnych, którymi się w życiu społecznym zarażamy, pochodzi ze stłoczenia się w bladym świetle niewystarczających odpowiedzi na pytanie, którego nie ośmielamy się jasno postawić.

Są jednak i inne choroby. Jest lenistwo, które chce nadać sobie jakąś godność przez nazwanie się rozpaczą i odstręcza nas zarówno od pytań jak i odpowiedzi. Jest także rozpacz, która przebiera się za naukę albo filozofię i zabawia się w mądre pytania i mądre odpowiedzi — a żadne z nich nie mają nic wspólnego z problemami życia. W końcu istnieje też najgorsza i najbardziej podstępna z rozpaczy, przywdziewająca maskę mistycyzmu lub proroctwa, aby wygłaszać prorocze odpowiedzi na prorocze pytania. Sądzę, że to właśnie może stać się zawodowym niebezpieczeństwem stanu zakonnego, chcę więc go zaraz na początku uniknąć, jak Amos kiedy się skarży: „Nie jestem prorokiem i nie jestem synem proroka, ale jestem pasterzem skubiącym sykomory" (*Amos* 7, 14).

Łudzenie się proroctwami — dość rozpowszechnione w naszych czasach — jest skrajnym przeciwieństwem ułud zbiorowych, trafiających się w każdej epoce. Fałszywy prorok zadowolni się każdą odpowiedzią, byle ona była jego własną, byle nie była odpowiedzią gawiedzi. Z drugiej strony mentalność stadna gotowa jest przyjąć każdą odpowiedź będącą w obiegu w jej gromadzie, byle ona nie była odpowiedzią proroka, chyba że ten nie żyje już przynajmniej od pięciuset lat.

Jeżeli mam jakieś pojęcie o rzetelności intelektualnej, czego wcale nie jestem tak zupełnie pewny — wydaje mi się, że uczciwa postawa znajduje się gdzieś pośrodku. Dlatego rozważania zawarte w tej książce mają być zarówno wierne tradycji, jak nowoczesne i moje własne. Nie zamierzam odchodzić w żadnym punkcie od tradycji katolickiej. Ale nie chcę także przyjmować jej twierdzeń na ślepo, bez ich zrozumienia i bez przetworzenia ich na własne przekonanie. Wydaje mi się bowiem, że pierwszym obowiązkiem człowieka wierzącego jest uczynienie ze swojej wiary podstawy swego istnienia nie przez jej racjonalistyczne ujęcie, ale przez wcielanie jej w życie.

Te rozważania dotyczą zagadnień, które dla nas mają znaczną, a nawet absolutną wagę. Nie pretendują do rangi ostatecznych odpowiedzi na ostateczne pytania, ani nawet do podejmowania tych zagadnień w najbardziej istotny sposób. Ale przynajmniej są to poglądy, do których sam doszedłem uczciwym myśleniem i które jednak mają jakieś znaczenie w moim życiu i życiu moich towarzyszy. Wskazują więc na coś, co w moim pojęciu jest sensem życia. Nie próbują zawrzeć w sobie całego sensu życia ani nie obejmują jednym szerokim spojrzeniem wszystkiego, co w nim jest ważne. Są to po prostu uwagi o kilku sprawach, które, wydaje mi się, mają wielkie znaczenie. Jeżeli jest jakaś nić, która je z sobą wiąże, powiedziałbym, że można ją tak wyrazić:

Każdy człowiek szuka w życiu swego zbawienia i zbawienia ludzi, z którymi żyje. Przez „zbawienie" rozumiem przede wszystkim pełne rozpoznanie, kim rzeczywiście jesteśmy. Potem mam na myśli rozwinięcie w miłości Boga i ludzi danych nam przez Stwórcę możliwości. Zaliczam tu również odkrycie, że człowiek nie jest w stanie odnaleźć siebie jedynie w sobie, ale że musi odnajdywać się w innych i przez innych. Można by wreszcie streścić te twierdzenia w dwóch zdaniach z Ewangelii: „Kto by chciał życie swe zachować, straci je". i „Miłujcie się wzajemnie, jakom i ja was umiłował". Zawarte są również w innym powiedzeniu św. Pawła: „Jesteśmy jedni drugich członkami".

Zbawienie, o którym mówię, nie jest jedynie subiektywne ani psychologiczne — nie jest odnalezieniem siebie w porządku natury. Jest obiektywną i mistyczną rzeczywistością, odnalezieniem siebie w Chrystusie, w Duchu, albo jeżeli wolicie — w porządku nadprzyrodzonym. Ono obejmuje, przetwarza i udoskonala przyrodzone poznanie samego siebie. Ono je do pewnego stopnia z góry zak ada, zwykle też sprowadza, a zawsze przerasta. To odkrycie nas samych jest więc zawsze i utraceniem siebie — jest śmiercią i zmartwych-

wstaniem. „Wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu". Odnalezienie siebie w Bogu i Boga w sobie poprzez miłość, która razem z nami odnajduje wszystkich innych ludzi w Bogu, jest więc w istocie nie odkryciem nas samych, ale Chrystusa. Przede wszystkim jest to uświadomienie sobie, że „żyję, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus", a po wtóre wniknięcie w tę niezmierzoną tajemnicę, którą św. Paweł tak śmiało — i niejasno — naszkicował w swoich wielkich *Listach:* tajemnicę rekapitulacji, podsumowania wszystkiego w Chrystusie. To także ujrzenie całego świata w Chrystusie, Który jest jego początkiem i końcem. To zobaczenie, jak wszystko, co istnieje, wypływa z Boga w Logos, Który wciela się, zstępuje do najniższych głębi Swego własnego stworzenia i zgromadza wszystko ku Sobie, ażeby w końcu wszystko zwrócić Ojcu u schyłku czasu. Tak więc odszukać siebie nie znaczy tylko odnaleźć nasze biedne, ograniczone i niespokojne dusze, ale odnaleźć moc Boga, która wzbudziła z martwych Chrystusa, „i przez którą i wasza budowa rośnie na mieszkanie Boże w Duchu" (*Efez.* 2, 22).

To odkrycie Chrystusa nie będzie nigdy prawdziwe, jeżeli stanie się ucieczką od nas samych. Przeciwnie, nie może być żadną ucieczką, musi być osiągnięciem pełni. Nie mogę odnaleźć Boga w sobie, ani siebie w Nim, jeśli nie zdobędę się na odważne spojrzenie w twarz temu, kim rzeczywiście jestem, z całą moją słabością i przyjąć innych takich — jacy są — z wszystkimi ich ograniczeniami. Odpowiedź religii nie jest naprawdę religijna, jeżeli nie odpowiada rzeczywistości: ucieczka jest rozwiązaniem podyktowanym przez zabobon.

Ta sprawa „zbawienia", ujęta intuicyjnie, jest niezmiernie prosta. Gdy jednak zaczniemy ją analizować, przemienia się w skomplikowany węzeł paradoksów. Stajemy się sobą umierając dla siebie. Zyskujemy jedynie to, czego się wyrzekamy, a jeżeli oddamy wszystko, wszystko też zostaje nam dane. Nie możemy się odnaleźć w sobie, ale jedynie w bliźnich, a jednocześnie przed wyjściem ku innym musimy wpierw odkryć siebie. Trzeba nam zapomnieć o sobie po to, aby dobrze poznać czym jesteśmy. Najlepszy sposób kochania siebie to miłowanie innych, a przecież nie możemy ich miłować, jeśli nie miłujemy samych siebie, ponieważ napisano: „Kochaj bliźniego twego, jak siebie samego". Jeżeli kochamy siebie w sposób niewłaściwy, tracimy zdolność kochania kogokolwiek. Bo nie kochając się należycie, w istocie nienawidzimy siebie, a wtedy nie możemy też nie odczuwać nienawiści do innych. A jednak w pewnym znaczeniu powinniśmy ich właśnie nienawidzić i opuścić ich dla znalezienia Boga. Jezus powiedział przecież: „Jeśli kto przy-

chodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki... a nadto i życia swego, nie może być uczniem moim" (Łuk. 14, 26). Co do tego „znalezienia" Boga, to znów nie możemy Go nawet szukać, jeśli Go już nie znaleźliśmy, a nie możemy Go znaleźć, jeśli On sam nas wpierw nie odszukał. Nie możemy zacząć Go szukać bez szczególnego daru Jego Łaski, ale jeśli będziemy czekać na jej impulsy, ażeby rozpocząć to szukanie, to prawdopodobnie nigdy się do tego nie zabierzemy.

Jedyne zadowalające rozwiązanie tego problemu naszego zbawienia powinno więc być tak szerokie, żeby móc objąć oba bieguny wszystkich tych antynomii. Dlatego też musi być nadprzyrodzone. Z tego powodu wszystkie inne odpowiedzi na to zagadnienie są niedoskonałe; obejmują one jedno tylko z przeciwstawnych twierdzeń, z których drugie może być zawsze jego zaprzeczeniem.

Weźmy na przykład antynomię między miłością samego siebie a miłością bliźniego. Jak długo wchodzą w grę sprawy materialne, te dwa uczucia wydają się sprzeczne. Im więcej dóbr zachowam dla mego użytku, tym mniej pozostanie ich dla innych. Moje wygody i przyjemności są zawsze w pewnym znaczeniu odebrane komuś innemu. A powyżej pewnej miary są nie tylko odebrane innym, ale wprost ukradzione. Powinienem umieć wyrzekać się dobrych i miłych rzeczy na to, żeby je dać innym, którzy ich bardziej potrzebują ode mnie. W pewnym sensie muszę więc „nienawidzić" siebie, ażeby kochać bliźnich.

Istnieje jednak duchowy egoizm, który potrafi zatruć nawet dobry uczynek dawania czegoś innym. Dobra duchowe są cenniejsze od materialnych i moja samolubna miłość może znaleźć wyraz nawet w pozbywaniu się dóbr doczesnych na użytek bliźniego. Jeżeli mój dar zmierza do przywiązania go do siebie, nałożenia na niego długu wdzięczności lub wywarcia duchowej tyranii na jego duszę, to okazując mu miłość — w rzeczywistości kocham jedynie siebie samego. Jest to nawet większy i bardziej przewrotny rodzaj egoizmu, gdyż handluje nie ciałem i krwią, ale duszami innych ludzi.

Przyrodzona asceza daje nam rozmaite, lecz niewystarczające rozwiązania tego problemu. Każde z nich zawiera w sobie ukrytą pokusę. Pierwsza jest pokusa hedonizmu Erosa. Oddajemy ze swego tylko tyle, ile potrzeba, aby dzielić z kimś wzajemnie rozkosze życia. Zgadzamy się na pewien egoizm mając poczucie, że w ten sposób liczymy się z rzeczywistością. Nasze wyrzeczenie jest więc tylko sposobem rozsądnego powiększania wzajemnych przyjemności. W świecie burżujów Eros potrafi nakładać maskę chrześcijańskiej miłości.

Następnie może pojawić się pokusa zniszczenia siebie dla miłości drugiego człowieka. Jedyną wartością staje się wówczas jego uczucie. Poświęcenie siebie wydaje się absolutnym dobrem. I żądanie tamtego jest również absolutem. Bez względu na to, czego pragnie ukochana istota, oddamy życie, a nawet duszę, żeby się jej przypodobać. To jest asceza Erosa, który ma sobie za punkt honoru iść za przedmiotem swojej miłości aż do piekła. Bo i jakąż większą ofiarę może człowiek złożyć na ołtarzu uczucia od poświęcenia własnej, nieśmiertelnej duszy? W takiej ofierze właściwą miarą heroizmu staje się szaleństwo: heroizm większy, im powód ofiary bardziej pospolity.

Jeszcze inna pokusa wpada w przeciwną skrajność. Mówi nam wraz z Sartrem: *L'enfer, c'est les autres!* („Piekło, to inni ludzie!"). W tym wypadku sama miłość staje się największą pokusą i największym grzechem. Ponieważ jest to grzech nieunikniony, jest więc też równocześnie piekłem. Ale i to jest zamaskowaną formą Erosa — Eros samotności. Jest to miłość śmiertelnie raniona przez własną niemożność kochania, która ucieka od ludzi, żeby nie potrzebować im się dawać. Ale nawet w swojej samotności ten Eros jest jeszcze udręczony nieuchronnym głodem bratnich istot, już nie ze względu na nie, ale na własne dopełnienie.

Żadna z tych trzech odpowiedzi nie jest wystarczająca. Trzecia mówi nam, że powinniśmy kochać jedynie siebie. Druga, że trzeba nam wyłącznie kochać innych. Pierwsza zakłada, że kochając innych szukamy po prostu najskuteczniejszego sposobu kochania samych siebie. Prawdziwa odpowiedź, ta, która jest nadprzyrodzona, stwierdza, że powinniśmy kochać siebie na to, ażeby być zdolnymi do kochania bliźnich, że musimy odnaleźć siebie przez dawanie się innym. Słowa Chrystusa są jasne: „Będziesz kochał bliźniego twego jak siebie samego".

To nie jest tylko pomocnicza wskazówka, to raczej podstawowe prawo ludzkiego istnienia. Jest ono częścią pierwszego i najważniejszego przykazania i wypływa z obowiązku kochania Boga z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił naszych. To podwójne przykazanie, ukazujące nam dwa oblicza tej samej miłości, wymaga od nas innego ascetyzmu, który jest odpowiedzią *Agape* a nie Erosa.

Wszystko, co tu dalej powiedziano, opiera się na tej podstawie. Człowiek zostaje odcięty od siebie i od Boga przez egoizm, którym się oddziela od swego brata. Tego przedziału nie może uleczyć miłość znajdująca się tylko po jednej stronie przepaści. Miłość musi dosięgnąć obu jej brzegów i przyciągnąć je ku sobie. Nie możemy

kochać siebie nie kochając innych i nie jesteśmy zdolni do miłości bliźnich, jeżeli jej nie mamy dla samych siebie. Ale samolubna miłość własnego „ja" odbiera nam zdolność kochania innych ludzi. Trudność tego przykazania leży w paradoksie, który każe nam kochać siebie niesamolubnie, ponieważ nawet tę miłość jesteśmy dłużni naszym bliźnim.

Ta prawda nigdy nie stanie się dla nas jasna, dopóki będziemy uważać, że każdy z nas indywidualnie stanowi centrum wszechświata. Nie istniejemy wyłącznie dla siebie i dopiero pełne przeświadczenie o tym fakcie pozwoli nam miłować się w sposób właściwy, a tym samym i kochać innych. Co rozumiem przez słuszną miłość samego siebie? Przede wszystkim mam tu na myśli chęć życia, przyjęcie go jako wielkiego daru i wielkiego dobra, nie z powodu tego, co nam ono daje, ale dla tego, co pozwala nam dawać innym. Świat współczesny zaczyna coraz bardziej odkrywać, że siła i żywotność istnienia człowieka zależy od jego własnej ukrytej woli życia. Jest w nas bowiem także ciemna siła zniszczenia, którą ktoś nazwał „instynktem śmierci". Ta siła, zrodzona przez zawiedzioną miłość własną, obracającą się przeciwko nam samym, może okazać się straszliwą potęgą. Jest to siła miłości własnej przeradzającej się w nienawiść, która uwielbiając siebie uwielbia zarazem pożerającego ją potwora.

Jest więc rzeczą największej wagi, żebyśmy zgodzili się żyć nie dla siebie — tylko dla innych ludzi. Jeżeli to zrobimy, to przede wszystkim będziemy umieli spojrzeć w twarz naszym możliwościom i zgodzić się na ich granice. Dopóki się skrycie uwielbiamy, nasze braki nie przestają nas dręczyć poczuciem rzekomego upośledzenia. Ale kiedy zaczniemy żyć dla innych, przekonujemy się stopniowo, że nikt nie spodziewa się po nas, żebyśmy byli „jako bogowie". Zobaczymy, że — tak jak wszyscy — mamy naturę ludzką, a więc jej słabości i braki, i że te nasze ograniczenia grają badzo ważną rolę w naszym życiu. Bo właśnie z powodu nich potrzebujemy innych ludzi, a oni nas. Nie wszyscy mamy te same słabe strony, zastępujemy się więc i dopełniamy wzajemnie, każdy z nas dając właśnie to, co brakuje drugiemu.

I tylko widząc tak siebie w prawdziwym kontekście ludzkości, jako członków rasy, której przeznaczeniem jest stać się jednym organizmem i „jednym ciałem", zaczniemy pojmować znaczenie już nie tylko naszych osiągnięć, ale również niepowodzeń i klęsk naszego życia. Osiągnięcia nie należą wyłącznie do mnie — drogę do nich przygotowali inni. Ale i klęski nie są całkowicie moje. Mogą wypływać z niepowodzeń innych ludzi i zostają także wyrównane przez osiągnięcia moich bliźnich. Znaczenie i wartość mojego ży-

cia nie mogą więc mierzyć się całkowicie sumą osobistych wygranych. Można je ocenić jedynie w perspektywie zupełnej integracji moich osiągnięć i niepowodzeń w osiągnięcia i niepowodzenia mojego pokolenia, środowiska i epoki. Zależą jednak przede wszystkim od mojej integracji w tajemnicę Chrystusa. Oto, co w czasie poważnej choroby uświadomił sobie poeta John Donne słysząc dzwon pogrzebowy oznajmiający śmierć innego człowieka: „Kościół jest katolicki, uniwersalny — i takie są wszystkie jego poczynania, które są własnością nas wszystkich... Kto nie nadstawia ucha na dźwięk każdego dzwonu, bijącego przy jakiejkolwiek okazji? Ale kto może wyróżnić i oddzielić to podzwonne, które i jego kiedyś przeprowadzi przy zejściu z tego świata?" .

Każdy człowiek jest częścią mnie samego, bo ja jestem częścią i członkiem ludzkości. Każdy chrześcijanin jest częścią mojego ciała, ponieważ jesteśmy członkami Chrystusa. Wszystko, co robię, jest także zrobione dla nich, z nimi i przez nich. Wszystko, co oni zdziałają, jest także we mnie, przeze mnie i dla mnie. Ale każdy z nas pozostaje odpowiedzialny za swój udział w życiu całego ciała. Miłość nie może być tym, czym być powinna, jeżeli sobie nie uświadomię, że moje życie jest składową częścią życia całego nadprzyrodzonego organizmu. Tylko wtedy, kiedy ta prawda zajmuje absolutnie centralne miejsce w naszym życiu, inne zasady układają się we właściwy kontekst. Samotność, pokora, zaparcie się siebie, działanie i kontemplacja, sakramenty, życie zakonne, rodzina, wojna i pokój, — wszystko to nabiera jedynie właściwego znaczenia przez swój stosunek do centralnej rzeczywistości, to jest do życia i działania Boga w tych, których On włączył w ciało Swego Chrystusa. Nic nie będzie miało sensu, jeżeli nie uznamy z John Donnem, że „nikt nie jest samotną wyspą, każdy jest częścią kontynentu, jednego głównego lądu".

I. TYLKO MIŁOŚĆ NIESAMOLUBNA MA MOŻNOŚĆ PRZETRWANIA

Nie znajdziemy nigdy szczęścia szukając go wyłącznie dla siebie. Jeśliby miało być pomniejszone przez dzielenie go z innymi, to nie byłoby dość wielkie aby nas móc nasycić. W zadowoleniu własnego „ja" mieści się chwilowe i fałszywe szczęście, ale

ono zawsze prowadzi do cierpienia, ponieważ wyniszcza i zacieśnia ducha. Prawdziwe szczęście znajduje się jedynie w niesamolubnej miłości, takiej, która wzrasta w miarę udzielania się innym. Ponieważ miłość może się dawać bez końca, więc i jej potencjalne szczęście jest też nieograniczone. Nieskończone udzielanie się jest zasadą wewnętrznego życia samego Boga. On też zrobił z udzielania się bliźnim podstawowe prawo naszego istnienia, tak że miłując innych ludzi najdoskonalej kochamy siebie. W bezinteresownym wysiłku najpełniej też rozwijamy nasze zdolności istnienia i działania.

Szczęście nie znosi jednak przymusu. Miłości nie wystarcza się udzielać — musi to czynić dobrowolnie. To znaczy, że trzeba ją dawać, nie należy jej jednak zabierać dla siebie. Niesamolubne uczucie, mające za przedmiot egoistę, nie przynosi doskonałego szczęścia; nie dlatego żeby miłość potrzebowała wzajemności lub nagrody, ale dlatego, że zawiera się w szczęściu ukochanej istoty. A jeśli ta przyjmuje ją egoistycznie, to i ten, który kocha, nie może być zadowolony. Widzi, że jego miłość nie dała szczęścia, bo nie wzbudziła w ukochanym wzajemnej zdolności do niesamolubnego kochania.

Stąd powstaje paradoks: właśnie miłość wyzuta z egoizmu może spokojnie spocząć tylko w pełni odwzajemnionym uczuciu, ponieważ wie, że prawdziwy pokój znajduje się tylko w niesamolubnym sercu. Dla dobra ukochanej istoty godzi się na jej pełną oddania wzajemność. A tak czyniąc sama się doskonali.

Darem miłości jest władza i zdolność kochania; skuteczne udzielanie się innym jest więc także jej przyjmowaniem. Miłość zachowuje się tylko dając ją szczodrze, a dawać ją w pełni można tylko wtedy, jeżeli wzajemnie się jej doznaje.

2. Miłość nie tylko wyżej ceni dobro innego niż własne, ale nawet ich nie porównuje. Uznaje tylko dobro ukochanej istoty, które zarazem jest i moim. Miłość użycza wszelkiego dobra drugiemu człowiekowi, nie dzieląc go na części tylko tak się ze swym przedmiotem identyfikując, że jego dobro staje się i moim. Używamy go w całości w jednym duchu, nie przepoławiając go ani dzieląc na dwie dusze. Tam, gdzie miłość jest naprawdę bezinteresowna, kochający nawet nie zapytuje, czy ma prawo zatrzymać dla siebie część tego dobra, którego pragnie dla przyjaciela. Miłość szuka całego swego pożytku w dobru ukochanej istoty i dzielenie go byłoby jej pomniejszeniem. Taki podział nie tylko osłabiłby działanie miłości, ale również i płynącą z niej radość. Gdyż miłość nie szuka

wypływającej z niej samej radości — jej szczęście mieści się w skutku jej działania, to jest w dobru ukochanego. Jeśli więc moja miłość jest czysta, nie potrzebuję nawet pragnąć dla siebie zawartego w niej szczęścia. Miłość dąży tylko do jednego celu, do dobra ukochanej istoty. Nie dba o wszystkie inne jej skutki. Miłość jest więc sama dla siebie nagrodą.

3. Kochać kogoś — to pragnąć tego, co jest dla niego rzeczywiście dobre. Taka miłość musi opierać się na prawdzie. Jeśli nie widzi różnicy między dobrem a złem, a kocha na ślepo jedynie dla samego kochania, jest raczej bliższa nienawiści niż miłości. Kochać ślepo to kochać samolubnie, gdyż celem takiego uczucia nie jest dobro drugiej istoty, tylko działanie miłości w naszej własnej duszy. Nie może ono nawet podszywać się pod miano miłości, o ile przynajmniej nie udaje, że szuka dobra ukochanej istoty. Ale jeśli nie dba o prawdę i nie zastanawia się nigdy czy nie błądzi, dowodzi już tym samym swego egoizmu. Nie szuka bowiem prawdziwego dobra przedmiotu swojej miłości, ani nawet dobra własnego. Nie interesuje się prawdą, ale jedynie sobą. Głosi zadowolenie z dobra pozornego — co jest uprawianiem miłości dla niej samej, bez względu na jej dobre lub złe następstwa.

Gdy taka miłość zrodzi się na poziomie cielesnej namiętności, łatwo ją rozpoznać. Jest samolubna, a więc w ogóle nie jest miłością. Ci, których uczucie nie wyrasta ponad żądze ciała, zazwyczaj nie zadają sobie nawet trudu oszukiwania się szlachetnymi pobudkami. Idą za swoją namiętnością. A ponieważ nie są zakłamani, są uczciwsi, jakkolwiek bardziej nieszczęśliwi od tych, co udają miłość na szczeblu duchowym, nie zdając sobie sprawy, że ich „brak egoizmu" jest tylko iluzją.

4. Miłość chrześcijańska nie jest ani słaba ani ślepa. Jest z natury swojej roztropna, sprawiedliwa, umiarkowana i mocna. Nasza miłość nie jest prawdziwa, jeżeli nie skupia w sobie wszystkich innych cnót. Nikt pragnący prawdziwie kochać nie przystanie na zafałszowaną miłość. Jeśli w ogóle mamy miłować bliźnich musimy postanowić dobrze ich kochać. Inaczej nasza miłość będzie ułudą.

Pierwszym krokiem do niesamolubnej miłości jest uświadomienie sobie, że nasze uczucia mogą łatwo ulegać iluzjom. Trzeba nam najpierw je oczyścić wyrzekając się szczęścia kochania jako samoistnego celu. Tak długo, jak ono jest samo dla siebie celem, nie będziemy uczciwi ani wobec siebie, ani wobec tych, których ko-

chamy; nie będziemy szukać ich dobra, tylko naszej własnej przyjemności.

5. Wynika z tego jasno, że aby kochać innych musimy najpierw umiłować prawdę. A ponieważ miłość jest sprawą praktycznych i konkretnych stosunków między ludźmi, więc i prawda, którą trzeba nam umiłować, jeżeli chcemy kochać naszych braci, nie jest jedynie abstrakcyjną spekulacją. Jest prawdą moralną, w którą powinno się tchnąć życie i wcielić ją tak w ich jak i w nasze istnienie. Ona jest też czymś więcej niż zimnym uświadomieniem sobie obowiązku wynikającego z zasad etycznych. Prawda, którą nam trzeba ukochać, gdy kochamy naszych braci, to konkretne przeznaczenie i świętość, jakie dla nich zaplanowała miłość Boga. Rzeczywista miłość bliźniego nie powinna się ograniczać do pragnienia jego szczęścia, zdrowia i pomyślności na tym świecie. Miłość nie może się zadowolnić czymś tak ułamkowym. Kochając go muszę w jakiś sposób wniknąć głęboko w tajemnicę miłości, jaką Bóg ma dla niego. Pobudką moją ma być nie tylko sympatia ludzka, ale ta miłość boska, która objawiła się nam w Osobie Jezusa i wzbogaca nasze życie wypełniając serca Duchem Świętym.

Prawda, którą mam umiłować kochając mego brata, nie powinna być filozoficzną abstrakcją. Musi być zarazem nadprzyrodzona i konkretna, praktyczna i żywa. Nie używam tych słów w jakimś metaforycznym znaczeniu. Prawda, którą powinienem kochać w moim bliźnim, to sam Bóg żyjący w jego duszy. Trzeba mi odnaleźć w niej życie Ducha Bożego. A mogę rozeznać i śledzić to tajemnicze życie jedynie za pomocą tego samego Ducha Świętego żyjącego i działającego w głębi mego własnego serca.

6. Miłość chrześcijańska każe mi dążyć do czegoś większego niż zadowolenie własnych pragnień, chociażby one zmierzały do pożytku bliźnich. Powinna uczynić ze mnie narzędzie Opatrzności Bożej w ich życiu. Muszę być przekonany i na wskroś przeniknięty tą świadomością, że bez mojej miłości nie będą może mogli dokonać tego, co Bóg dla nich zamierzył. Moja wola powinna stać się narzędziem woli Bożej i pomagać im do stworzenia własnego przeznaczenia. Moja miłość ma być dla nich „sakramentem" tajemniczej i niesamolubnej miłości, jaką Bóg żywi dla nich. Ma być przekazywaniem im nie mojego własnego ducha, ale Ducha świętego. Moje słowa do nich mają być słowami Chrystusa, Który raczy się im przeze mnie objawiać.

Takie ujęcie miłości jest przede wszystkim konieczne dla księdza. Jest to jedna z cech łaski kapłaństwa. Można powiedzieć, że ona nie da się od niego oddzielić i że kapłan nie może być w zgodzie z sobą i z Bogiem, jeżeli nie stara się kochać ludzi miłością, która jest także miłością Bożą. Bo tylko taka miłość, mocna i pewna jak sam Duch Boży, może uchronić nas od godnej pożałowania pomyłki: obdarzania bliźnich uczuciem, które wprowadza ich w błąd i każe im szukać szczęścia tam, gdzie go nie można znaleźć.

7. Ażeby móc kochać ludzi doskonałą miłością chrześcijańską muszę więc żyć w prawdzie z nimi, z samym sobą i z Bogiem.

Prawdziwe dobro każdego człowieka jest zarazem tak jego własne jak i wspólne całemu Królestwu Bożemu. A to dlatego, że ono jest całe skoncentrowane w planach, jakie ma Bóg względem jego duszy. Przeznaczenie każdego z nas jest bowiem włączone przez Stwórcę w losy całego Królestwa. Im pełniej jesteśmy sobą, tym bardziej stajemy się zdolni do pracowania dla dobra całości Kościoła Bożego. Każda osobowość ludzka zostaje udoskonalona cnotami dziecka Bożego: te cnoty przejawiają się jednak w każdej w inny sposób, ponieważ urzeczywistniają się w życiu poszczególnych świętych w różnym układzie opatrznościowych okoliczności.

Jeżeli kochamy się wzajemnie w prawdzie, miłość nasza otrzyma łaskę jasnowidzącej roztropności, która dostrzeże i uszanuje zamiary Boże względem każdej poszczególnej duszy. Wzajemna miłość ludzi powinna być zakorzeniona w głębokiej czci dla Opatrzności Bożej, tej pokornej czci, która składając nasze krótkowzroczne plany w ręce Stwórcy, stara się przede wszystkim wniknąć w niewidzialną pracę budowania Jego Królestwa. Tylko miłość wczuwająca się w zamiary Opatrzności może się doskonale zjednoczyć z Jej działaniem w duszach. Wierne podporządkowanie się ukrytej pracy Boga w świecie przeniknie naszą miłość pietyzmem, to znaczy nadprzyrodzonym lękiem i poszanowaniem. Ten pietyzm i to poszanowanie nadadzą naszej miłości bliźniego charakter religijny, bez którego ona nie może być nigdy doskonała. Bo miłość nie tylko musi szukać prawdy w życiu tych, co nas otaczają, ona musi ją tam znaleźć. Ale kiedy znajdziemy prawdę kształtującą nasze życie, to znaleźliśmy więcej niż ideę. Znaleźliśmy Osobę. Natknęliśmy się na działanie Tego, który jest dotąd ukryty, ale Którego dzieło mówi nam, że jest święty i godzien uwielbienia. A w Nim odnajdujemy i siebie.

8. Samolubna miłość rzadko szanuje prawo ukochanego człowieka do pozostania autonomiczną osobą. Nie uznając jego rzeczywistego

istnienia i nie pozostawiając jego osobowości swobody wzrastania i rozwijania się w samoistny sposób — chce przede wszystkim zatrzymać go pod swoim wpływem. Nalega, aby zastosował się do naszej woli i używa w tym celu wszelkich możliwych środków. Samolubna miłość więdnie i umiera, jeżeli nie jest podtrzymywana przejawami czułości ze strony ukochanej osoby. Dla takiego uczucia nasi przyjaciele istnieją jedynie po to, abyśmy mogli ich kochać. Chcemy uczynić z nich ulubione zwierzątka i utrzymywać ich ciągle w stanie oswojonych faworytów. Największą troską takiej miłości jest obawa wydostania się na wolność umiłowanych istot. Wymagamy, aby nam podlegali, gdyż jest to potrzebne do podsycania naszych własnych uczuć.

Samolubna miłość przybiera często pozory zaparcia się siebie, ponieważ godzi się na wszelkie ustępstwa dla ukochanej osoby, byle ją utrzymać w niewoli. Ale w istocie kupowanie tego, co jest najbardziej wartościowe w człowieku: jego integralności, wewnętrznej swobody i jego godności jako osoby ludzkiej, za dobra o wiele mniejszej ceny jest szczytem samolubstwa. A ten egoizm staje się jeszcze wstrętniejszy, gdy lubuje się w swoich ustępstwach i łudzi się, że one są aktami chrześcijańskiego poświęcenia.

Niesamolubna miłość, uczciwie szukająca prawdy, nie będzie robiła nieograniczonych ustępstw dla ukochanych osób.

Niech Bóg zachowa mnie od przyjaciela, który nigdy nie odważy się mnie zganić. Niech mnie uchroni też od takiego, co nieustannie będzie chciał mnie zmieniać i poprawiać. Ale jeszcze bardziej niech mnie obroni od człowieka, którego przywiązanie będzie szukać zadowolenia jedynie w moich zarzutach.

Jeżeli kocham bliźnich w prawdzie, moja miłość będzie uczciwa nie tylko w stosunku do nich, ale również i do mojej własnej osoby.

Nie mogę być uczciwy z nimi, jeśli nim nie jestem i wobec siebie.

„Pan bada sprawiedliwego i nie zbożnego; lecz kto miłuje nieprawość, ma w nienawiści duszę swoją" (*Psalm* 10, 6).

„Nieprawość" oznacza tutaj nierówny podział, niesprawiedliwość, która żąda więcej, niż mi się prawem należy, a daje innym mniej, niż powinni otrzymać. Kochać siebie więcej niż bliźnich, to być niewiernym zarówno im, jak i sobie. Im więcej chcę wykorzystać innych ludzi, tym mniej sam będę pełną osobą, bo chciwość posiadania tego, co mi się nie należy, zacieśnia i pomniejsza moją własną duszę.

Toteż człowiek zbytnio przywiązany do siebie nie jest zdolny

do kochania kogokolwiek łącznie z sobą samym. Jakże więc mógłby mieć nadzieję miłowania braci.

„Mąż złośliwy nęci bliźniego i prowadzi go drogą niedobrą" (*Przypowieści* — 16, 29).

9. Miłość chrześcijańska powinna nas nauczyć, że przyjaźń jest rzeczą świętą, nie jest więc ani święcie ani miłosiernie opierać ją na kłamstwie. W pewnym znaczeniu możemy być przyjaciółmi wszystkich ludzi, gdyż nie ma na świecie człowieka, z którym nie mielibyśmy czegoś wspólnego. Ale byłoby fałszem mieć za dużo bliskich przyjaciół. Nie jest możliwe być naprawdę blisko z wieloma osobami, gdyż na świecie istnieje tylko bardzo mało ludzi, z którymi mielibyśmy wszystko wspólne.

Miłość musi być więc wierna tym, których kochamy, i nam samym, a także swoim własnym prawom. Nie mogę żyć w prawdzie wobec siebie, jeżeli będę udawał, że mnie wiąże jakaś głębsza wspólnota z człowiekiem którego w rzeczywistości lubię raczej z egoistycznych i niegodnych pobudek.

Istnieje co prawda uniwersalna podstawa do przyjaźni z wszystkimi naszymi braćmi: wszyscy jesteśmy umiłowani przez Boga i powinienem pragnąć, aby wszyscy kochali Go z całej mocy. Ale niemniej faktem jest, że na tej ziemi nie zdołam wniknąć do głębi w tajemnicę ich miłości do Boga i Boga do nich.

Wielcy kapłani i święci, jak proboszcz z Ars, którzy wejrzeli w najskrytsze głębiny tysiąca dusz, mieli mimo to niewielu bliskich przyjaciół. Nikt nie jest bardziej samotny niż ksiądz o szerokim zasięgu duszpasterskim. Żyje w straszliwej pustyni, odcięty od świata tajemnicami swoich bliźnich.

10. Z wszystkich tych wypowiedzi wynika jedna prawda: naszym przeznaczeniem jest kochać się wzajemnie tak, jak Chrystus nas umiłował. Przebywając na ziemi Jezus miał bardzo mało bliskich sobie osób, a jednak kochał i kocha wszystkich ludzi i jest dla każdej duszy przychodzącej na ten świat najbliższym, poufnym przyjacielem. Życia wszystkich tych, których spotykamy i znamy, są wplecione w nasze własne przeznaczenie razem z istnieniami innych, z którymi nigdy osobiście się nie zetkniemy. Ale niektórzy ludzie (w bardzo niewielkiej liczbie) stali się naszymi bliskimi przyjaciółmi. Mając więcej wspólnego z nimi, możemy ich kochać bardziej niesamolubną miłością i w większym stopniu się z nimi wszystkim dzielić. Są nieodłączni od naszego losu, a więc i miłość do nich jest szczególnie święta; przez nią przejawia się Bóg w naszym życiu.

11. Cnota doskonałej miłości jest najwyższym hołdem złożonym wolności Boga. Świadczy, że On ma moc oddawania się tym, którzy Go kochają, nie naruszając czystości ich uczucia. Co więcej — niesamolubna miłość, otrzymując od Boga w darze Jego samego, staje się właśnie przez to zdolna do osiągnięcia doskonałej czystości. Gdyż nie kto inny, tylko sam Bóg stwarza czystość i miłość tych, którzy tak Jego jak i bliźnich kochają w sposób doskonały.

Nie trzeba sobie wyobrażać miłości Bożej jako głodu. To jest uczta Królestwa niebieskiego, do której wielki Król zaprosił licznych gości. Ale wielu z nich nie przyszło na tę ucztę, ponieważ pragnęło jeszcze czegoś poza nią: pola, żony, jarzma wołów. Nie wiedzieli, że gdyby byli szukali najpierw uczty i Królestwa, wszystko inne zostałoby im przydane.

Miłość nie jest głodem. Jest ona *juge convivium* — wieczną ucztą nie znającą przesytu, wieczerzą, na której żywimy się posługując innym raczej niż jedząc sami. Jest także ucztą roztropności, przy której wiemy, ile dawać sobie wzajemnie podług sprawiedliwej miary.

„Tedy rzekł Pan: Któż, mniemasz, jest wiernym a roztropnym szafarzem, którego postanowił Pan nad czeladzią swoją, aby jej wydzielił pszenicę w czasie oznaczonym? Błogosławiony ów sługa, którego Pan, gdy nadejdzie, znajdzie tak czyniącym" (Łuk. 12, 42, 43.).

Ale karmić bliźnich miłością to karmić ich Chlebem Żywota, którym jest Chrystus, a także nauczyć ich kochać uczuciem nie znającym głodu.

„Jam jest chleb żywota: kto przyjdzie do Mnie, nie będzie łaknął, a kto wierzy we Mnie, nigdy pragnąć nie będzie" (Jan. 6, 35.).

II.
UWAGI O NADZIEI

Nie jesteśmy całkowicie wolni, dopóki nie żyjemy czystą nadzieją. Bo tylko kiedy jest czysta, nie ufa wyłącznie widzialnym i ludzkim środkom i nie zatrzymuje się na ziemskich celach. Ten, który pokłada nadzieję w Bogu, ufa, że właśnie On, Niewidzialny, obdarzy go dobrami przechodzącymi wszelkie wyobrażenie.

Jeżeli nie pragniemy rzeczy tego świata dla ich posiadania, widzimy je takimi, jakie one są w rzeczywistości. Widzimy ich pożytek i cel, i stajemy się zdolni do lepszego ocenienia ich wartości. Kiedy uwolnimy się od nich, zaczynają się nam naprawdę podobać.

Gdy tylko przestajemy na nich wyłącznie polegać, potrafią nam służyć. Ponieważ nie jesteśmy już zależni od dostarczanych przez nie przyjemności i pomocy, dają nam jedne i drugie na rozkaz Boży. Gdyż Jezus rzekł: „Szukajcież tedy naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko — (to znaczy wszystko, czego potrzebujecie do życia na ziemi) będzie wam przydane" (Mat. 6, 33.).

Nadprzyrodzona nadzieja jest to cnota, która ogołaca nas ze wszystkiego, aby nam wszystko dać w posiadanie. Nadzieja nie może obejmować tego, co już jest naszą własnością. Żyć nadzieją, to więc żyć w ubóstwie, nie mając nic swojego. A jednak, jeżeli spuścimy się na ekonomię Opatrzności Bożej, posiadamy wszystko, co jest przedmiotem naszej nadziei. Przez wiarę poznajemy Boga, chociaż Go nie widzimy. Przez nadzieję posiadamy Boga, nie odczuwając jego obecności. Jeżeli pokładamy nadzieję w Bogu, to już przez nią Go zdobywamy, gdyż ona jest ufnością wytworzoną przez Niego w naszej duszy jako ukryty dowód, że On nas bierze w posiadanie. Tak więc dusza ufająca w Bogu już należy do Niego, a należeć do Niego, to jest to samo, co Go posiadać, ponieważ On oddaje się całkowicie tym, co się Jemu powierzają. Jedyna rzecz, której ani wiara, ani nadzieja nam dać nie mogą, to jasne widzenie Tego, Który stał się naszą własnością. Samą istotą nadziei jest, że jednoczy nas z Nim w ciemności. *Spes quae videtur non est spes*[1].

Nadzieja pozbawia nas wszystkiego, co nie jest Bogiem, ażeby wszystkie rzeczy mogły służyć do swego właściwego celu, jako środki prowadzące nas do Boga.

Nadzieja jest proporcjonalna do naszego wyrzeczenia się rzeczy tego świata. Doprowadza dusze do stanu doskonałego oderwania się od nich, a tym samym przywraca zarazem wszystkie wartości ustawiając je we właściwym porządku. Nadzieja opróżnia nasze dłonie, ażebyśmy mogli nimi pracować. Pokazuje nam cel naszej pracy i uczy jej sposobów.

Bez nadziei wiara daje nam tylko poznanie Boga. Bez nadziei miłości zna Go tylko jako Obcego. Gdyż dopiero nadzieja rzuca nas w ramiona Jego miłosierdzia i Opatrzności. Jeżeli położymy w Nim całą ufność, to nie będziemy wiedzieć, że Bóg jest miłosierny, ale doświadczymy Jego miłosierdzia w naszym własnym życiu.

2. Jeżeli, zamiast zaufać Bogu, będę ufał mojej inteligencji, mojej sile i roztropności, wszystkie środki dane mi przez Boga, żeby

---

1 „Albowiem nadzieją jesteśmy zbawieni. A nadzieja, którą się widzi, nie jest nadzieją: tego bowiem, co się już widzi, jakże jeszcze spodziewać się można?" (*Rzym.* 9, 24.).

znaleźć drogę do Niego, nieuchronnie mnie zawiodą. Nic stworzonego nie da nam właściwej korzyści bez nadziei. Zaufać w rzeczach widzialnego świata, to skazać się na rozpacz.

A jednak, jeżeli pokładam nadzieję w Bogu, powinienem mieć także zaufanie do tych przyrodzonych pomocy, które przy współdziałaniu łaski doprowadzają mnie do Niego. Ponieważ Bóg jest dobry, a mój rozum jest Jego darem, muszę więc okazać zaufanie do Jego dobroci używając władz mego umysłu. Pozwolę wierze podnosić, uzdrawiać i przekształcać światło rozumu. Ponieważ Bóg jest miłosierny, a moja wolność jest darem tego miłosierdzia, muszę Mu zaufać robiąc użytek z wolnej woli. Pozwolę więc nadziei i miłości oczyszczać i wzmacniać moją człowieczą wolność i podnosić mnie do chlubnej autonomii synów Bożych.

Bywają ludzie, którzy myślą, że ufają Bogu, w rzeczywistości grzeszą przeciwko nadziei, nie używając danej im przez Stwórcę woli i władzy sądzenia. Na cóż mi się przyda zaufać łasce, jeżeli nie mogę się odważyć na akt woli odpowiadający jej natchnieniu? Co skorzystam na biernym spuszczaniu się na wolę Boga, jeżeli brak mi siły do wykonania Jego przykazań? Jeżeli ufam łasce, powinienem też zaufać danym mi przez Stwórcę przyrodzonym władzom, nie dlatego, że są moje, ale dlatego, że są Jego darem. Jeżeli wierzę w łaskę Boga, trzeba mi również uwzględnić moją wolną wolę, bez której zlanie się tej łaski na moją duszę byłoby bezcelowe. Jeśli przyjmuję, że Bóg mnie kocha, muszę także przyjąć, że i ja mogę Go kochać. W przeciwnym razie musiałbym nie wierzyć i Temu, Który nam dał to pierwsze przykazanie: „Będziesz miłował Pana Boga Twego ze wszystkiego serca twego, ze wszystkiej myśli twojej i ze wszystkich sił twoich, a bliźniego twego jak siebie samego".

3. Możemy kochać Boga dlatego, że pokładamy w nim nadzieję albo też zaufać Mu dla Jego miłości do nas. Niekiedy zaczynamy od tego pierwszego rodzaju nadziei, a później dorastamy do drugiego. W tym wypadku nadzieja i miłość działają razem jak zgodne współpracowniczki, a obie dochodzą do celu w Bogu. Wtedy każdy akt ufności może otworzyć bramę kontemplacji, bo taka nadzieja jest już jej spełnieniem.

Zamiast spodziewać się od Boga czegokolwiek poza Jego miłością, połóżmy właśnie w niej całą naszą nadzieję. Taka nadzieja jest pewna jak sam Bóg — nie może doznać zawodu. Jest czymś więcej niż obietnica spełnienia własnych oczekiwań. Jest owocem tej samej miłości, ku której zmierza. Szuka jej, bo już ją znalazła

Szuka Boga widząc, że już została przez Niego odnaleziona. Dąży do nieba zdając sobie niejasno sprawę, że już tam dotarła.

4. Wszystkie pragnienia, z wyjątkiem jednego, mogą się zakończyć zawodem. Jedyne, którego nigdy nie zazna, to pragnienie aby być kochanym przez Boga. Nie możemy do tego skutecznie dążyć nie pragnąc Go jednocześnie miłować, a to pragnienie nie może nas zawieść. Już przez nie samo zaczynamy osiągać to, czego pragniemy. Nasza wolność staje się doskonała, gdy żadna inna miłość nie może nam już przeszkadzać w pragnieniu kochania Boga.

Ale jeżeli Go kochamy dla czegoś mniejszego niźli On sam, możemy doznać zawodu. Grozi nam nawet niebezpieczeństwo, że Go możemy znienawidzić, jeżeli nie dostajemy tego, czego się spodziewamy.

Przysługuje nam prawo szukania i kochania wszelkiego dobra, o ile ono staje się środkiem do miłości Boga. Nie ma rzeczy, o którą nie moglibyśmy Go prosić, jeżeli pragniemy jej w tym celu, żeby Bóg był bardziej kochany przez nas lub przez innych ludzi.

5. Byłoby grzechem ustanawiać jakieś granice nadziei pokładanej w Bogu. Powinniśmy Go kochać bez miary. Korzeniem każdego grzechu jest niedostatek miłości. Każdy grzech jest wycofaniem cząstki miłości winnej Bogu dla oddania jej czemuś innemu. Grzech zakreśla granice nadziei i zamyka miłość w więzieniu. Gdy naszym ostatecznym celem staje się coś stworzonego, wycofujemy całkowicie serca ze służby żywego Boga. A jeśli kochamy Go nadal jako cel ostateczny, pokładając jednak nadzieję nie tylko w Nim, ale także w czymś innym, wówczas tak nasza miłość jak i nadzieja nie są już tym, czym być powinny, bo nikt nie może służyć dwom panom.

6. Nadzieja jest żywym jądrem ascetyzmu. Ona uczy nas zaparcia się siebie i wyrzeczenia się świata, nie dlatego, żebyśmy byli źli albo świat przewrotny, ale dlatego, że dopóki ta nadprzyrodzona cnota nie wzniesie nas ponad sprawy doczesne, nie dojdziemy do właściwego używania tego, co w nas i w świecie jest prawdziwie dobre. W nadziei odnajdujemy jednak tak własną osobowość, jak i wszystko inne, bo w niej posiadamy wszystkie dobra, nie w ich stanie przyrodzonym, ale takie, jakie są w Chrystusie — to jest pełne obietnic. Wszystkie rzeczy na tym świecie są jednocześnie i dobre, i niedoskonałe. Ich dobro świadczy o dobroci Boga, ale ich niedoskonałość każe nam się ich wyrzec, ażeby żyć pełnią

nadziei. Gdyż same w sobie nie są wystarczające. Musimy wyjść poza nie do Tego, w Którym i one odnajdują swoje prawdziwe istnienie.

Wyrzekamy się dóbr tego świata nie dlatego, żeby one były bez wartości, ale dlatego, że dla nas mają wartość tylko wtedy, jeżeli stają się częścią obietnicy. Z drugiej strony one potrzebują naszej nadziei, naszego od nich oderwania, aby móc spełnić swoje przeznaczenie. Jeżeli robimy z nich zły użytek, niszczymy je razem z sobą. Ale jeśli umiemy się nimi posługiwać, jak przystało na dzieci Obietnicy Bożej, podnosimy je razem z sobą ku Bogu.

„Stworzenie bowiem z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych... Bo i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych" (*Rzym.* 8, 19, 21.).

Wyzwolenie całego wszechświata zależy więc od naszej nadziei. Bo ona jest rękojmią nowego nieba i nowej ziemi, gdzie wszystko będzie tym, czym Bóg mu być przeznaczył. I wszystko, razem z nami, powstanie w Chrystusie. Zwierzęta i drzewa będą miały z nami udział w tym nowym świecie i wtedy zobaczymy je tak, jak Bóg je widzi i poznamy, „że są bardzo dobre".

Natomiast jeśli je zagarniamy dla siebie, odkrywamy tak w nich, jak i w sobie samo zło. To jest owoc z drzewa wiadomości dobrego i złego: wstręt do rzeczy, któreśmy na złe obrócili, i nienawiść do samych siebie za niewłaściwe ich użycie.

Przeświadczenie o dobroci stworzenia mieści się w ramach świętej nadziei. Wszystkie rzeczy stworzone głoszą wierność, z jaką Bóg dotrzymuje Swoich obietnic i tak ze względu na nas, jak i na nie, nakłaniają nas do zaparcia się siebie, do życia w nadziei i oczekiwania sądu i powszechnego zmartwychwstania.

Ascetyzm, nie oparty całkowicie na tej boskiej obietnicy, nie dorasta do chrześcijaństwa.

7. Szatan wierzy w Boga, ale Go nie posiada. Bóg nie jest jego Panem. Być wrogiem życia — to nie mieć po co żyć. Istnieć wiecznie poza życiem — to nie kończąca się śmierć; ale śmierć żywa i bezsenna, nie znająca pociechy zapomnienia. Samą istotą tej śmierci jest nieobecność nadziei. Potępieni utwierdzili się w przekonaniu, że nie mogą pokładać nadziei w Bogu. Ponieważ wszelki grzech wypływa z pychy, która nie uznaje miłości, wyobrażamy sobie nieraz potępionych jako ludzi uważających się za doskonałych. Ale pycha tych, co żyją, jak gdyby myśleli, że są lepsi od wszystkich innych, wynika ze skrytej niewiary we własną dobroć. Jeżeli widzę i uświadamiam sobie jasno, że jestem dobry, bo Bóg chciał

mnie mieć takim, zobaczę zarazem jaśniej dobroć innych ludzi i Boga. Będę też zdawał sobie lepiej sprawę z własnych słabości. Nie mogę być pokorny, o ile wpierw nie poznam, że jestem dobry, chociaż to, co jest we mnie dobre, nie jest moje — i o ile się nie przekonam, jak łatwo mi zamienić ten dar Boży na zło własnego wyboru.

8. Ci, którzy się wyrzekają wszystkiego dla szukania Boga, wiedzą dobrze, iż On jest Bogiem ubogich. Ale powiedzieć, że jest Bogiem ubogich, to nazwać Go Bogiem zazdrosnym — a Bóg zazdrosny znaczy to samo co Bóg nieskończonego miłosierdzia. Nie może być dwóch Bogów: jeden zazdrosny, Którego musielibyśmy się obawiać, i drugi, miłosierny, w Którym powinniśmy pokładać nadzieję. Nadzieja nie polega na przeciwstawianiu ich sobie i przekupywaniu jednego, ażeby zaspokoić drugiego. Pan wszelkiej sprawiedliwości jest zazdrosny o Swoje prerogatywy Ojca miłosierdzia i najwyższym wyrazem tej sprawiedliwości jest przebaczanie tym, którym nikt inny nie zdołałby przebaczyć.

I dlatego jest przede wszystkim Bogiem tych, co mogą jeszcze ufać tam, gdzie wszelka nadzieja już zanika. Skruszony łotr umierający z Chrystusem zdołał zobaczyć w Nim Boga, podczas gdy doktorzy prawa dopiero co udowodnili bezpodstawność uroszczeń Jezusa do boskości.

9. Jedynie człowiek, który stanął oko w oko z rozpaczą, jest naprawdę przekonany, że potrzebuje miłosierdzia. Ci, co nie odczuwają jego potrzeby, nigdy go też nie szukają. Lepiej jest odnaleźć Boga na progu rozpaczy, niż pędzić życie w niebezpiecznym zadowoleniu z siebie, nie uznającym potrzeby miłosierdzia Bożego. Życie bez problemów może być dosłownie bardziej beznadziejne niż takie, które pochyla się zawsze nad brzegiem rozpaczy.

10. Jedno z najważniejszych spekulatywnych zagadnień teologicznych daje się rozwiązać w praktycznym życiu chrześcijańskim przez cnotę nadziei. Tajemnica wolnej woli i łaski, przeznaczenia i współdziałania z Bogiem rozjaśnia się w nadziei, która w praktyce koordynuje skutecznie oba te czynniki w ich właściwym wzajemnym stosunku. Człowiek pokładający nadzieję w Bogu n i e w i e wprawdzie, czy jest przeznaczony do nieba. Ale jeżeli wytrwa w tej ufności i nieustannie zdobywa się na akty woli, natchnione przez łaskę Bożą, niewątpliwie znajdzie się wśród tych przeznaczonych. Bo to właśnie jest przedmiotem jego nadziei, a „nadzieja nie zawodzi" (*Rzym.* 5, 5). Każdy akt tej cnoty jest jego własnym wolnym

czynem, a jednak jest też darem Boga. Sama istota nadziei polega na dobrowolnym czekaniu na łaski potrzebne do zbawienia jako na darmo dane dary Boga. Nasza wolna wola, która postanawia pokładać całą ufność w Jego szczodrobliwości, stwierdza już tym samym, że i jej akt nadziei jest również Jego darem. Widzi jednak także, że gdyby sama nie przystała na ten akt, nie pozwoliłaby i Bogu do niego się nakłonić. Nadzieja jest więc zespoleniem dwóch wolności, ludzkiej i boskiej, które łączą się w miłości będącej i obietnicą i zarazem już jej spełnieniem.

11. Wiara mówiąca mi, że Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni, musi być z mojej strony uzupełniona nadzieją, że Jego wola i m n i e chce zbawić, oraz miłością, która odpowiada Jego pragnieniu i przypieczętowuje nadzieję głębokim przeświadczeniem. Tak więc nadzieja przekazuje każdej duszy z osobna zawartość całej teologii. Przez nadzieję wszystkie prawdy, podawane światu abstrakcyjnie i teoretycznie, stają się dla mnie sprawą osobistego wewnętrznego przekonania. To wszystko, w co wierzę wiarą, co pojmuję drogą teologii, to posiadam i przywłaszczam sobie przez nadzieję. Ta cnota jest bramą kontemplacji, bo kontemplacja jest doświadczalnym doznaniem rzeczy boskich, a nie możemy doświadczać tego, co w pewnej mierze nie jest już naszą własnością. Przez nadzieję dotykamy samej istoty tego, co jest przedmiotem naszej wiary, i bierzemy w posiadanie istotę obietnicy Bożej.

Jezus jest objawioną nam teologią Ojca. Wiara uczy mnie, że ona jest dostępna wszystkim ludziom. Nadzieja mówi mi, że On kocha mnie na tyle, aby dać mi Siebie samego. Jeżeli nie pokładam nadziei w Jego miłości dla mnie, nigdy prawdziwie nie poznam Chrystusa. Będę o Nim wiedział przez wiarę, ale nigdy nie osiągnę tego zjednoczenia, które Go poznaje, a w Nim poznaje i Ojca, dopóki moja wiara nie zostanie dopełniona nadzieją wnikającą w Jego miłość i miłością oddającą Mu się wzamian bez zastrzeżeń.

12. Nadzieja nie tylko szuka Boga w Nim samym i dróg dojścia do Niego, ale przede wszystkim i ostatecznie dąży do Jego chwały mającej się w n a s objawić. Bo to będzie ostatecznym objawieniem się Jego miłosierdzia i o to właśnie modlimy się w prośbie: „Przyjdź Królestwo Twoje".

III. SUMIENIE, WOLNOŚĆ I MODLITWA

Patrzeć na ludzi, wydarzenia i okoliczności życia jedynie w świetle ich stosunku do własnej osoby, to żyć na progu piekła. Egoizm jest nieuchronnie skazany na zawody, bo jego osią jest kłamstwo. Ażeby żyć wyłącznie dla siebie, musiałbym naginać wszystko do mojej woli, tak jak gdybym był bogiem. A to jest niemożliwe. Czy może być wyraźniejsza wskazówka mojej zależności jako stworzenia niż te ograniczenia mojej woli? Nie mogę zmusić wszechświata, żeby mi był posłuszny. Nie mogę nakłonić innych ludzi do postępowania według moich kaprysów i zachcianek. Nie potrafię nawet wymóc posłuszeństwa na własnym ciele. Kiedy chcę mu sprawić przyjemność, ono zawodzi moje oczekiwania i przynosi mi cierpienie. Zdobywając to, co uważam za wolność, łudzę się i odkrywam później, że jestem tylko więźniem własnej ślepoty, niemocy i egoizmu.

Prawda, że wolność woli jest wielkim przywilejem. Ale i ona nie jest samowystarczalna. Gdyby jej istotą był tylko akt wyboru, sam fakt wybierania już doskonaliłby naszą wolność. Ale napotykamy tu dwie trudności. Po pierwsze, ten wybór ma być prawdziwie wolny — to znaczy ma utwierdzać nas we własnym istnieniu i pogłębiać nasz stosunek do innych wolnych istot. Powinniśmy tak wybierać, żeby dać dojść do głosu najistotniejszym właściwościom naszej prawdziwej osobowości. Z tego wypływa druga trudność: zbyt łatwo przyjmujemy, że jesteśmy naprawdę sobą i że wybieramy według własnej woli. Tymczasem w rzeczywistości nasze akty wolnego wyboru (choć niewątpliwie moralnie odpowiedzialne) są w dużej mierze podyktowane motywami psychologicznymi wynikającymi z wygórowanych pojęć o własnej ważności. Te akty wyboru są aż nazbyt często dziełem zafałszowanych osobowości.

Nie mam więc możności zapewnienia sobie szczęścia przez robienie tego, co mi się podoba. Przeciwnie, jeżeli pójdę wyłącznie za głosem moich zachcianek, będę prawie ciągle nieszczęśliwy. Byłoby zapewne inaczej, gdyby moja wola nie była stworzona do używania swojej swobody na służenie w miłości bliźnim.

Wolna wola człowieka doskonali i utrwala swoją autonomię uzgadniając swoje działanie z wolą innych ludzi. W samej naturze wolności jest coś, co skłania mnie do kochania braci, do służenia

im i do poświęcania się dla nich. Jakiś instynkt mówi mi, że jestem mniej wolny żyjąc wyłącznie dla siebie. Przyczyną tego jest moja niezupełna niezależność. Jeżeli sobie nie wystarczam, muszę polegać na kimś innym, aby móc osiągnąć uczucie pełni. Moja wolność, pozostawiona sama sobie, nie jest całkowicie wolna. Staje się nią dopiero, gdy wyrobi sobie właściwy stosunek do innych wolności.

Z drugiej strony instynkt, który każe nam cenić niezależność, nie jest bynajmniej czymś złym. Wolność nie doskonali się przez posłuszeństwo tyranom. Posłuszeństwo nie jest samo dla siebie celem. Słusznie też moja natura buntuje się przeciwko wszelkiej tyranii. Czemuż by moja wola dostała przywilej wolności, jeślibym nie miał nigdy go używać?

Przeznaczeniem wolnej woli jest doskonalenie się przez posłuszeństwo, ale to nie znaczy, aby mogła dojść do tego celu przez poddanie się byle komu. W rzeczywistości jest tylko j e d n a wola, w służbie której mogę osiągnąć wolność i zadowolenie. Poświęcać na ślepo swoją wolność istocie równej sobie albo niższej od siebie to poniżać się i odrzucać ten dar. Staję się całkowicie wolny tylko przez poddanie się woli Boga. Jeżeli w życiu służę innym ludziom i jestem im posłuszny, to nie przez wzgląd na nich, ale dlatego, że ich wola jest dla mnie sakramentem woli Bożej.

Myślę, że gdybym nie wierzył w Boga, czułbym się w sumieniu zobowiązany do zostania anarchistą. Ale w takim wypadku nie wiem, czy miałbym przywilej krępowania się w czymkolwiek nakazem sumienia.

2. Sumienie jest duszą wolności, jej wzrokiem, jej energią i życiem. Bez sumienia wolność nigdy nie wie, co ze sobą począć. A dla istoty rozumnej, która nie wie co ze sobą zrobić, nuda życia staje się nie do zniesienia. Jest dosłownie zanudzona na śmierć. Tak samo jak miłość nie znajduje pełni kochając na ślepo, tak i wolność marnuje się wykonywaniem „wolnych czynów" bez żadnego celu. Bezcelowemu działaniu brak jest czegoś z doskonałej wolności, bo ta ostatnia jest przecież czymś więcej niż możnością przypadkowego wyboru. Nie wystarcza mi potwierdzać moją wolność wybierając „byle co", powinienem jej używać i rozwijać ją wybierając „coś dobrego".

Nie potrafię jednak dokonać dobrego wyboru, o ile nie wykształcę w sobie dojrzałego i roztropnego sumienia, które zdaje mi dokładnie sprawę z motywów mego postępowania, z moich intencji i czynów moralnych. Trzeba tu podkreślić słowo „dojrzałego". Małe dziecko, nie mające jeszcze rozwiniętego sumienia, kieruje się

w swoich decyzjach postawą innych osób. Niedojrzałe sumienie, to takie, które częściowo, a niekiedy i całkowicie opiera swoje sądy na opinii innych. Dobrym jest to, co jest podziwiane i uznane przez ludzi z jego otoczenia. Złym to, co ich gniewa albo oburza. Nawet jeśli takie niedojrzałe sumienie nie jest zupełnie rządzone przez opinię, to niemniej działa jedynie jako przedstawiciel innego sumienia. Nie jest swoim własnym panem. Jest tylko delegatem sumienia innej osoby, albo jakiejś grupy.

3. Wolna wola nie jest nam dana jako fajerwerk, do wystrzelenia w powietrze. Są ludzie, którzy zdają się sądzić, że wolność ich czynów jest proporcjonalna do bezcelowości tych czynów, jak gdyby rozumny zamiar mógł ich w jakiś sposób ograniczać. To tak jak gdybyś uważał, że jesteś bogatszy gdy wyrzucasz pieniądze przez okno, niż kiedy je pożytecznie wydajesz.

Ze względu na to, czym jest pieniądz, nie przeczę, że możesz być godny pochwały zapalając nim papierosa. Wskazuje to bowiem, że masz głębokie, ontologiczne poczucie jego rzeczywistej wartości. Niemniej, jeżeli tylko w ten sposób będziesz używał pieniędzy, nie długo będziesz się nimi mógł cieszyć, ani wyciągać z nich jakąkolwiek korzyść.

Co prawda człowiek bogaty prędzej może sobie pozwolić na wyrzucanie pieniędzy przez okno niż biedak, ale ani ich wydawanie ani marnowanie nie jest tym, co stanowi majątek człowieka. Jego bogactwo polega na tym, co posiada, i ma dla niego wartość wszystkich rzeczy, które mógłby za nie nabyć.

Co do wolności, to — ciągnąc dalej tę analogię — nie urasta ona ani przez wydawanie ani przez marnowanie, ale dana nam jest niby talent z przypowieści, którym mamy obracać aż do przyjścia Chrystusa. W tych transakcjach oddajemy to, co jest nasze, tylko po to, ażeby je odzyskać z procentem. Niczego nie wyrzucamy ani nie niszczymy. Poświęcamy wolność dla pewnego celu i stajemy się przez to bardziej wolni, a jako tacy i szczęśliwi. Nie tylko mamy więcej niż posiadaliśmy, ale także j e s t e ś m y kimś większym niż poprzednio. To pomnożenie istnienia i posiadania wyraża się w pogłębieniu naszego zespolenia z wolą Boga. Nasza wola umacnia się w posłuszeństwie wobec żądań obiektywnej rzeczywistości. Sumienie zostaje oświecone i obejmuje wzrokiem daleko szersze horyzonty. W miarę jak miłość w nas rośnie, potrafimy dostrzegać coraz szlachetniejsze możliwości używania naszej swobody, a bogacenie się w łaskę Bożą pozwala nam na osiąganie dotychczas niedostępnych celów.

Przeznaczeniem naszej wolności — o ile tylko spełnia wolę Boga — jest zbieranie wszystkich tych plonów. Powinniśmy więc uważać się za szczęśliwych, gdy ją poznajemy i spełniamy i uświadamiać sobie, że największym nieszczęściem jest nie pojmować Jego celów i zamierzeń tak wobec nas samych jak i reszty świata. „I chodziłem drogą przestronną, gdyż pilnie szukałem przykazań Twoich" (*Ps.* 118, 45). „Kochałem się w drodze świadectw Twoich, jak we wszystkich bogactwach... Gdyby zakon Twój nie był rozmyślaniem moim, tedy byłbym zginął w uniżeniu swoim". (*Ps.* 118. 14. 92). „Błogosławieni jesteśmy, Izraelu, gdyż co się Bogu podoba, nam jest wiadome". (*Baruch* 4, 4).

4. Nasze wolne czyny nie tylko powinny mieć cel, trzeba jeszcze, żeby to był cel właściwy. Musimy więc mieć sumienie, które nam wskazuje, jak go wybierać. Sumienie jest światłem, przy którym interpretujemy wolę Boga w naszym osobistym życiu.

To światło jest dwojakie. W pierwszym rzędzie mamy sumienie psychologiczne, które słuszniej nazywamy świadomością. Ona powiadamia nas o naszych uczynkach. Zdaje sobie z nich sprawę, a przez nie i sama także ma się na baczności. Poza tym jest sumienie moralne, które mówi nam nie tylko czy działamy i jak działamy, ale czy to, co robimy, jest dobre. Ono osądza wartość naszych uczynków. Tak świadomość psychologiczna jak i sumienie moralne są władzami rozumu. Są to dwa rodzaje świadomości, wskazujące nam, czym rzeczywiście jesteśmy.

Człowiek różni się od reszty stworzonych istot rozumem i wolnością. Jego człowieczeństwo dojrzewa w miarę jak wzrasta w mądrości i zdobywa coraz bardziej roztropne i skuteczne panowanie nad swoim życiem moralnym. Jego charakter i dojrzałość zależą więc od przejrzystości i rozwagi moralnego sumienia. Ono określa wartość całego człowieka, chociaż człowiek jest czymś więcej, niż ożywionym sumieniem. Sumienie jest wskaźnikiem ukrytych, niedostrzegalnych aktów i skłonności, które są od niego o wiele ważniejsze. Ono jest zwierciadłem dna człowieka. Rzeczywistość każdej osoby ludzkiej jest czymś głęboko ukrytym i zagrzebanym nie tylko w szczelinach jej metafizycznej tajemnicy, ale w przepaści tajemnicy samego Boga.

Sumienie jest naszym duchowym obliczem. Jego zmieniający się wyraz odsłania nam wyraźniej stan duszy człowieka niż przeobrażenia zachodzące w jego twarzy objawiają nam jego uczucia. A nawet i ten zewnętrzny jego wygląd jest odbiciem sumienia. Prawda, że na ogół bardzo niewiele z tego, co jest duszą człowieka odzwier-

ciedla się na jego twarzy, ale i to mało wystarcza, aby świadczyć wymownie o ukrytym w nim sumieniu.

5. Jedną z najważniejszych funkcji życia modlitwy jest pogłębianie, umacnianie i rozwijanie moralnego sumienia. Rozwój świadomości psychologicznej, jakkolwiek już drugorzędny, także ma tu swoje znaczenie. Ta świadomość gra także pewną rolę w modlitwie, ale modlitwa nie jest dziedziną jej właściwego rozwoju.

Kiedy patrzymy w siebie i badamy naszą świadomość, pole naszego widzenia obejmuje tylko nas samych. Uświadamiamy sobie nasze własne życie wewnętrzne, nasze własne uczucia, myśli, sądy i pragnienia. Nie jest jednak rzeczą zdrową bezustannie się nad nimi zastanawiać. Nieprzerwane wpatrywanie się w siebie zwraca zbytnio naszą uwagę na odruchy, które powinny pozostać instynktowne i nie dostrzeżone. Kiedy zanadto się obserwujemy, nasza działalność staje się niepewna i skrępowana. Przeszkadzamy sobie nieraz do tego stopnia, że wkrótce jesteśmy całkowicie sparaliżowani i niezdolni do postępowania jak normalne istoty ludzkie.

Dobrze jest więc w czasie modlitwy odsunąć na bok świadomość psychologiczną. Im mniej łatamy jej dziury, tym lepiej. Wielu ludzi pobożnych uważa się za niezdolnych do rozmyślania, ponieważ sądzą, że ono polega na doznawaniu religijnych wzruszeń, myśli i uczuć, które ich świadomość potrafi wyraźnie zanotować. Gdy tylko zaczynają rozmyślać, wpatrują się w nią, aby przekonać się czy doznają czegoś godnego uwagi. Nie znajdują zwykle wiele, a czasem i nic. Wtedy wysilają się, aby stworzyć jakieś przeżycie wewnętrzne, albo też zniechęcają się do rozmyślania.

6. Świadomość oddaje nam największe usługi kiedy pozwalamy jej działać instynktownie, bez rozmyślnego zastanowienia. Powinniśmy widzieć p o p r z e z naszą świadomość nie dostrzegając jej samej. Jeżeli działa sprawnie, może być wielką pomocą w modlitwie, gdyż ona to nadaje ton i rozstrzyga o jakości działania naszego sumienia, które tu ma pierwszorzędne znaczenie.

Niekiedy świadomość psychologiczna zostaje szybko sparaliżowana na skutek wysiłków niepotrzebnej introspekcji. Ale istnieje inna czynność duchowa, która wyzwala i rozwija utajone w niej siły: odczuwanie piękna. Nie chcę przez to powiedzieć, że nasza świadomość ma szukać estetycznych wrażeń w jakiś ezoteryczny i bezpłodny sposób. Ale powinniśmy mieć na tyle żywe poczucie rzeczywistości, ażeby dostrzec otaczające nas zewsząd piękno. Piękno jest w istocie samą rzeczywistością oglądaną pod pewnym kątem widzenia, który wydobywa zawarty w niej szczególny blask.

Wszystko, co istnieje, jest piękne o tyle, o ile jest rzeczywiste — choćby asocjacje, jakie z biegiem czasu wywołały u ludzi różne stworzenia i przedmioty, odbierały im to znamię piękności. Węże są piękne, ale w nas budzą odrazę.

W początkach życia wewnętrznego jednym z najważniejszych — z najbardziej zaniedbanych — czynników jego rozwoju jest zdolność reagowania na rzeczywistość, dostrzegania wartości i piękna rzeczy zwyczajnych, uwrażliwienia się na otaczającą nas zewsząd wspaniałość wszystkich stworzeń Bożych. Nie widzimy ich już, bośmy się od tego wszystkiego oddalili. W pewnym znaczeniu było to nawet wskazane. W życiu współczesnym nasze zmysły są tak bombardowane ze wszystkich stron podnietami, że gdybyśmy nie wyrobili w sobie pewnej ochronnej obojętności, musielibyśmy chyba zwariować przy zbyt żywym reagowaniu na te wszystkie bodźce równocześnie!

Pierwszym krokiem na drodze życia wewnętrznego nie jest więc — jak to sobie niejeden wyobraża — umiejętność zabijania w sobie zdolności wzroku, smaku, słuchu i dotyku. Przeciwnie, od czego powinniśmy zacząć, to od oduczania się fałszywych a nabywania choć kilku właściwych sposobów patrzenia, dotykania, słuchania i kosztowania świata.

Gdyż asceza nie jest jedynie sprawą wyrzeczenia się telewizji, papierosów i alkoholu. Zanim zaczniemy ją uprawiać, musimy najpierw nauczyć się patrzeć na życie jako na coś więcej niż na hipnotyzujący odbiór telewizyjny i zakosztować czegoś innego niż tytoń i alkohol. Może nawet powinniśmy używać i tych przedmiotów zbytku jakby one były również dobre.

Jakże może sumienie osądzić, czy wyrzekliśmy się rzeczy tego świata, jeżeli nam wpierw nie powie, jak mamy ich należycie używać? Gdyż wyrzeczenie się nie jest samo dla siebie celem; ono pomaga nam do właściwszego użycia dóbr przyrodzonych. Umożliwia nam oddanie ich bliźnim. Jeżeli rzeczywistość jest nam wstrętna, jeżeli się od niej odwracamy z obrzydzeniem, dla kogo się jej będziemy wyrzekać? Jak uczynimy z niej dar złożony Bogu i ludziom?

W doznaniu estetycznym, w tworzeniu i kontemplacji dzieła sztuki świadomość nasza dochodzi do swego najwyższego szczytu i najdoskonalszej pełni. Sztuka umożliwia nam jednocześnie i znalezienie i zagubienie siebie. Umysł reagujący na duchowe wartości zawarte w poemacie, w obrazie lub w utworze muzycznym odkrywa w sobie nieznaną przedtem żywotność ducha, która go wznosi ponad własną osobowość i wyrywa go z jej granic. Zarazem jednak

uświadamia on sobie i odnajduje w nich **s i e b i e**, i to na takim poziomie istnienia, którego nie mógłby bez nich osiągnąć.

7. Dusza wiecznie grzebiąca w sobie i wpatrzona we własne wnętrze w izolacji uciążliwej auto-analizy doprowadza się do stanu, który staje się torturą i wypaczeniem całej jej osobowości. Ale duch odnajdujący siebie **p o n a d s o b ą** w intensywnej czystości zachwytu nad dziełem sztuki dochodzi do świadomości własnego „ja" w sposób płodny i zarazem podniosły. Odkrywa w sobie zupełnie nowe możliwości myśli, widzenia i postępowania. Bez jednej chwili auto-analizy odnajduje siebie uświadamiając sobie tę zdolność reagowania na wartości podnoszące go ponad jego normalny poziom. Już to samo czyni go innym i lepszym. Zdobywa poczucie nowego życia i nowych władz i nic dziwnego, że potem stara się je dalej rozwijać.

Zdolność reagowania na te przebłyski intuicji estetycznej jest niezmiernie ważna w życiu modlitwy. Sztuka i modlitwa nigdy nie były uważane przez Kościół za nieprzyjazne sobie siły. Jeżeli Kościół okazywał niekiedy pewną surowość, to dlatego, że chciał zaznaczyć zasadniczą różnicę pomiędzy sztuką a rozrywką. Spokój, powaga, umiarkowanie i siła śpiewu gregoriańskiego, architektura cystersów z dwunastego wieku i miniatury manuskryptów karolińskich mogłyby nam wiele powiedzieć o życiu modlitwy, a w przeszłości miały wielki udział w kształtowaniu życia wewnętrznego i świadomości religijnej świętych. Ten udział był zawsze proporcjonalny do stopnia, w jakim wyzwalały one dusze od koncentrowania się w sobie i od próżnej spekulacji nad techniczną stroną sztuki i ascetyzmu. Można być z pewnością znawcą techniki śpiewu i zarazem człowiekiem modlitwy, ale chwile jej poświęcone nie zbiegają się zwykle z krytyczną analizą muzyki.

Jeżeli Kościół kładł taki nacisk na czynnik sztuki w swojej modlitwie publicznej, to dlatego, że zdawał sobie sprawę, jak potrzebne jest prawdziwe i gruntowne wyrobienie estetyczne dla całości kultu i życia chrześcijańskiego. Zarówno liturgia, jak śpiew i sztuka kościelna miały służyć do kształtowania i uduchowienia świadomości człowieka, miały nadawać mu pewien ton i dojrzałość, bez których normalnie modlitwa nie może mieć szerokich horyzontów ani też być głęboka i czysta.

Jest tylko jedna prawda usprawiedliwiająca takie stanowisko: sztuka nie jest sama dla siebie celem. Ona wprowadza nas w wyższy porządek duchowy, wyraża go, a w pewnym sensie i tłumaczy. Muzyka, plastyka i poezja zestrajają naszą duszę z Bogiem, nawiązując w niej osobliwy rodzaj kontaktu ze Stwórcą i Władcą

wszechświata. Poprzez pokrewieństwo twórczej sympatii czy analogię natury geniusz artysty wnika w żywe prawo rządzące kosmosem. A to prawo nie jest niczym innym, jak tylko tajemniczą grawitacją, mocą której wszystko jest przyciągane do Boga jako do swojego centrum. Ponieważ wszelka prawdziwa sztuka odsłania to samo prawo na dnie naszej natury, poznajemy przez nią nieogarnioną tajemnicę bytu, w którym my sami, wraz z wszystkim co żyje i istnieje, wyłaniamy się z głębin Boga i znów powracamy do Niego. Sztuka, która choć w części tego nie wywołuje, nie jest godna swojej nazwy.

8. Zanim przejdziemy od psychologicznej świadomości do moralnego sumienia, przypatrzmy się chwilę podświadomej sferze naszego umysłu. Zbyt wielu ludzi religijnych zupełnie ją pomija. Albo mniemają beztrosko, że ona nie gra żadnej roli w ich życiu, albo też uważają ją za stary, niegodny odwiedzania stryszek, pełen śmieci, z których powstają nasze sny.

Byłoby wielkim błędem, gdybyśmy przetworzyli nasze życie wewnętrzne w szereg doświadczeń psychologicznych i uczynili z modlitwy przedmiot psychoanalizy. Jeżeli jest to prawdziwa i rzetelna modlitwa, taka analiza jest jej zupełnie niepotrzebna. Ale zważcie, że powiedziałem: j e ż e l i — gdyż w przeciwnym wypadku można z niej wyciągnąć niejedną korzyść. Zastanawiająca przewaga fałszywego mistycyzmu, paraliżujący wpływ, jaki źle pojmowana asceza wywiera nieraz na pobożne dusze, i tak częste podszywanie się sentymentalizmu pod prawdziwe uczucie religijne — wszystko to usprawiedliwia badanie podświadomego podłoża tego, co uchodzi za „religię". Nie leży to jednak w żadnym razie w zamierzeniach tej książki. Ograniczymy się więc tylko do kilku koniecznych uwag.

Podświadomość odgrywa bardzo ważną rolę w życiu wewnętrznym, chociaż pozostaje poza sceną. Tak jak dobra sztuka teatralna zależy od oprawy plastycznej, reżyserii, oświetlenia i całej reszty, tak i nasze życie wewnętrzne zawdzięcza w dużym stopniu swój charakter rodzajowi otoczenia, tła i atmosfery, jakich bez świadomego wysiłku z naszej strony dostarcza nam nasza podświadomość.

W rzeczywistości niekiedy cały ton i atmosfera życia modlitwy — na przykład nacisk położony w nim na samotność, na ofiarę, na ascezę lub na apostolskie promieniowanie — tkwią korzeniami w podświadomości. Bo ona jest magazynem symboli i obrazów, można nawet powiedzieć doświadczeń, które dostarczają nam większości materiału na to, co nazywamy „życiem". Nie zdając sobie z tego sprawy patrzymy na rzeczywistość poprzez szkła zabarwione podświadomą pamięcią poprzednich doświadczeń.

Jest więc rzeczą ważną, żeby moja podświadomość pozwoliła mi żyć jako moje rzeczywiste „ja". Wszak zdarza się nieraz, iż prawdziwa osobowość człowieka zostaje dosłownie pogrzebana w złożach jego podświadomości. Nie ma ona już wtedy okazji do znalezienia własnego wyrazu poza symbolicznym protestem przeciwko tyranii owej niewyrobionej świadomości, która trwa uparcie w stadium infantylnym.

Nie chcę przez to powiedzieć, że mamy zapuszczać się bez odpowiedniego przygotowania i doświadczenia w nasze podświadome głębiny. Ale powinniśmy przynajmniej zrozumieć, że one istnieją i że mają duże znaczenie. Musimy mieć dosyć pokory, żeby uznać, iż nie wiemy wszystkiego o sobie i że nie zawsze umiemy rządzić własnym życiem. Nie bierzmy tak nieskończenie na serio naszych świadomych planów i postanowień. Może nie jesteśmy wcale tymi męczennikami, mistykami i apostołami miłującymi Boga, za jakich się uważamy. Nasza podświadomość próbuje nam to nieraz powiedzieć rozmaitymi sposobami, ale cóż, kiedy bezmierne zadowolenie z siebie czyni nas głuchymi na jej ostrzeżenia.

9. Świadomość psychologiczna zajmuje drugorzędne miejsce w życiu wewnętrznym. Bo chociaż może w pewnych okolicznościach uchwycić odblask prawdziwej rzeczywistości, nie jest jednak w stanie zjednoczyć się na dłużej z dziedziną znajdującą się poza zasięgiem naszego umysłu. Ale świadomość moralna czyli sumienie jest do tego zdolne.

Sumienie tłumaczy ogólne prawa bytu na bardziej szczegółowe prawo moralne, a co ważniejsze nie tylko interpretuje to prawo stosownie do okoliczności naszego życia, ale w każdej chwili, konkretnie, może uchwycić coś ważniejszego dla nas od abstrakcyjnych norm postępowania. Sumienie wskazując nam drogę posłuszeństwa natchnieniom łaski uczynkowej chwyta i ogarnia w każdej chwili żywe prawo, którym jest wola i miłość Boga wobec każdego z nas.

Rozróżnienie pomiędzy ogólną abstrakcyjną formułą moralnego prawa a żywym, konkretnym, osobistym objawieniem się woli Bożej w naszym własnym życiu jest jedną z podstawowych prawd chrześcijaństwa. To jest różnica pomiędzy literą, która zabija a duchem, który jest źródłem życia. Jezus, Który nie przyszedł rozwiązywać zakonu, ale po to, aby on był co do joty i co do każdej kreski wypełniony (Mat. 5. 17—18) nauczał również, że właśnie w tym celu sprawiedliwość nasza musi obfitować więcej niż uczonych w zakonie i faryzeuszów.

Sprawiedliwość doktorów prawa rozumiejących doskonale jego literę nie wystarczała, aby zostać przyjętym do Królestwa Bożego. Prawo musiało być wypełnione w duchu i w prawdzie. Ludzie mieli się w nim doskonalić nie przez zewnętrzne zachowywanie przepisów, ale przez wewnętrzne przeobrażenie całej swojej istoty na synów Bożych. Wtedy stawali się dziećmi Ojca niebieskiego, „doskonali jako i Ojciec doskonały jest" (Mat. 5. 45, 48). Nie mieli już trzymać się zakonu ze sprzeczną z jego celem formalistyczną ścisłością, ale raczej pojmować, że szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu. (Mk. 2, 27). Przestawali unieważniać prawo Boga dla ludzkich tradycji zwolenników litery i rytuału, którzy nie mogli pojąć nauki Jezusowej, że człowiek powinien się odrodzić z Ducha świętego, ażeby wejść do Królestwa Bożego[2].

W Chrystusie umieramy dla litery prawa, tak że nasze sumienie przestaje patrzeć na zagadnienia moralne w martwym świetle formalizmu i zewnętrznej wierności przepisom. Nasze serca odrzucają zeschłe łuski abstrakcyjnej litery, a stają się głodne żywego chleba i spragnione niewyczerpanej wody ducha wytryskującej ku żywotowi wiecznemu.

„Przeto i wy, bracia moi, umarliście dla zakonu przez ciało Chrystusowe.... Teraz jednak jesteśmy wolni od zakonu śmierci, w którym byliśmy trzymani, tak że służymy w nowości ducha, a nie według przestarzałej litery" (*Rzym.* 7. 4, 6). Zakon życia w Nowym Testamencie łaski Chrystusowej nie jest jedynie pisanym dokumentem. Jest zrealizowaniem przez miłość planów Boga w sumieniach tych, którzy odpowiadają na natchnienia Jego łaski. Nowe prawo nie jest tylko zewnętrznym kodeksem postępowania; jest życiem wewnętrznym, życiem samego Jezusa obecnego przez Swego Ducha w tych, co są z Nim miłością zjednoczeni. Ten nowy zakon wyraża się więc nie tylko w nakazach boskich i kościelnych przepisów, ale przede wszystkim w dążeniach samego Ducha Świętego, żyjącego i działającego w głębi naszych dusz. On to bezustannie nakłania nas do poddawania naszej woli grawitacyjnej sile miłości, pociągając nas do wypełniania zamiarów Bożych w naszym życiu przez ofiarne poświęcenie siebie.

Święty Paweł wiedział, że jego natchnione listy były niczym w porównaniu do „pisma" Chrystusowego wyrytego w sercach tych, do których się zwracał. I tak mówi do Koryntjan: „Jawną jest rze-

---

2 „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i Ducha świętego nie może wnijść do Królestwa Bożego. Co się narodziło z ciała, ciałem jest, a co się narodziło z ducha, duchem jest... Odpowiedział Nikodem i rzekł mu: Jakże się to stać może? Rzekł Jezus w odpowiedzi: Tyś nauczycielem w Izraelu, a tego nie wiesz?" (Jan 3. 5—6, 9—10)

czą, że jesteście listem Chrystusowym przez naszą posługę, a napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego... On też upodobnił nas abyśmy się stali sługami nowego Przymierza nie według litery, ale według Ducha, bo litera zabija, a Duch ożywia". (*II Korynt.* 3. 3, 6).

10. Głównym zadaniem życia modlitwy jest więc oświecanie i wspomaganie naszego sumienia, tak żeby nie tylko znało i przestrzegało zewnętrzne, pisane nakazy moralnych i boskich praw, ale przede wszystkim żyło zakonem Boga w konkretnej rzeczywistości przez doskonałe i nieustanne zjednoczenie się z Jego wolą. Sumienie zespolone z Duchem świętym wiarą, nadzieją i ofiarną miłością staje się zwierciadłem wewnętrznego prawa Boga, którym jest właśnie Jego miłość. Zdobywa też zupełną wolność. Będąc całkowicie poddane woli Bożej i Duchowi Bożemu staje się swoim własnym prawem. W doskonałości posłuszeństwa „widzi i doznaje jak słodki jest Pan" pojmując teraz znaczenie słów świętego Pawła, że „zakon nie jest ustanowiony dla sprawiedliwego" (*Tym.* 1, 9).

11. Nie potrzebujemy sobie stwarzać sumienia. Rodzimy się z nim i choćbyśmy jak najbardziej starali się o nim zapomnieć, nie potrafimy zagłuszyć jego usilnych żądań, ażebyśmy stwarzali dobro, unikali zła. I chociażbyśmy chcieli zaprzeć się naszej wolności i odpowiedzialności moralnej, nasza dusza i umysł będą zawsze wołać wielkim głosem o wolność i moralność wiedząc, że bez nich nie mogą być szczęśliwe. Pierwszym obowiązkiem każdego człowieka jest zdobywanie światła i dyscypliny, bez których sumienie nie jest zdolne rozwiązywać problemów życia. A jednym z najważniejszych zadań społeczności wobec składających się na nią ludzi jest umożliwienie im otrzymania takiej formacji duchowej, jaka im jest potrzebna do życia w świetle roztropnego i dojrzałego sumienia. Mówię „duchowej" a nie tylko „religijnej", gdyż ta ostatnia bywa czasem jedynie zewnętrzną rutyną, a wtedy nie jest ani prawdziwie religijną ani w ogóle żadną istotną „formacją" duszy.

12. Jaki człowiek taka i jego modlitwa. To, czym jesteśmy, wynika ze sposobu naszego odnoszenia się do Boga. Człowiek, który się wcale nie modli, to ktoś, co próbował uciec od samego siebie, ponieważ uciekł od swego Stwórcy. Ale nawet i on, chociaż traci swą rzeczywistość, jest jej bliższy niż człowiek modlący się fałszywym i kłamliwym sercem.

Grzesznik, który boi się modlić i stara się wyrzec Boga w swoim sercu, bardziej Go może wyznaje niż ten, co stoi przed Bogiem dumny ze swego grzechu, ponieważ uważa go za cnotę. Pierwszy

jest uczciwszy niż sam przypuszcza, gdyż przyznaje się do swego prawdziwego stanu i mówi otwarcie, że nie jest w zgodzie z Bogiem. Drugi jest nie tylko sam kłamcą, ale stara się nim uczynić i Boga żądając od Niego aprobaty swego kłamstwa. Takim był faryzeusz z przypowieści, człowiek pobożny i uprawiający wiele cnót, który jednak kłamał przed Bogiem, bo uważał się z tego powodu za lepszego od innych. Sam pogardzał grzesznikami i czcił fałszywego Boga, który także ich miał w pogardzie.

13. Modlitwa rodzi się za natchnieniem Bożym z głębin naszej nicości. Jest to poruszenie uczuć ufności, wdzięczności, uwielbienia lub żalu, które stawia nas w obliczu Boga każąc nam oglądać Jego i siebie w świetle prawdy. Ono też skłania nas do błagania Go o miłosierdzie, o siłę duchową i pomoc materialną, które są nam wszystkim potrzebne. Człowiek, którego modlitwa byłaby tak czysta, że nigdy by o nic Boga nie prosił, nie wiedziałby chyba, kim jest Bóg, ani kim jest on sam; nie znałby własnej potrzeby Boga.

Każda prawdziwa modlitwa głosi w jakiś sposób naszą zależność od Pana życia i śmierci. Stwarza więc również głęboki, żywotny kontakt z Tym, którego znamy nie tylko jako Pana, ale jako Ojca. *Jesteśmy* naprawdę wtedy, kiedy się dobrze modlimy. Nasze istnienie wznosi się do najwyższej doskonałości przez to, co jest jego najdoskonalszą czynnością. Kiedy przestajemy się modlić, zaczynamy znów spadać do nicości. Prawda, że nadal istniejemy. Ale ponieważ główną racją naszej egzystencji jest poznanie i miłość Boga, popadamy w sen lub martwotę. Oczywiście nie możemy stale, a nawet często, trwać myślą świadomą przy Bogu. Wewnętrzna czujność wymaga od nas jedynie stałego poczucia Jego istnienia i obecności, które otacza całe nasze postępowanie swoją atmosferą duchową, chociażby — poza pewnymi chwilami wyraźnej pamięci o Bogu — nie zwracała na siebie naszej świadomej uwagi. Ale jeżeli oderwaliśmy się tak całkowicie od Boga, że już nie jesteśmy skłonni do myślenia o Nim z miłością, to jesteśmy duchowo umarli.

Ludzie religijni są przeważnie uśpieni. Dusze śpiące dzielą się na dwie grupy, tak jak panny z przypowieści oczekujące Oblubieńca. Mądre mają oliwę w lampkach, to znaczy oderwały się od siebie i starań tego świata, a serca ich są pełne miłości. Czekają rzeczywiście na Oblubieńca i pragną wyłącznie Jego przybycia, chociaż mogą i zdrzemnąć się w czasie tego czuwania. Ale tamte nie tylko śpią — pełne są innych snów i innych pragnień. Ich lampy są puste, gdyż wypaliły się już w mądrości ciała i własnej próżności. Gdy Oblubieniec przychodzi, za późno już jest na kupowanie oliwy — zapalają więc lampy dopiero po Jego odejściu. I zasypiają znowu,

a budząc się podsycają ich płomień, aby raz jeszcze śledzić sprawy umierającego świata.

14. Istnieje wiele stopni natężenia uwagi w czasie modlitwy. Najniższym jest czysto zewnętrzna uwaga. „Odmawiamy modlitwy", ale serce nie towarzyszy temu, co mówią wargi, chociaż zdaje nam się, że tego pragniemy. Jeżeli nie będziemy stale dążyć do czegoś wyższego, rzadko będziemy prawdziwie się modlić. Bo jeśli zadowolnimy się modlitwą, w której nie myślimy o niej, ani o Bogu, to znaczy że nie mamy jasnego pojęcia, kim jest Bóg, i nie oceniamy należycie łaski i przywileju zwracania się wprost do Niego. Bo modlitwa jest darem Boga i to darem bynajmniej nie danym wszystkim ludziom. Może dlatego, że niewielu go prawdziwie pragnie, a i z tych, którzy go dostali, nie wszyscy przyjęli go z wdzięcznością.

Innym razem myślimy o Bogu w czasie modlitwy, ale te myśli niewiele mają z nią wspólnego, bo nie nawiązują z Nim żadnego kontaktu. I tak w czasie modlitwy snujemy rozważania na temat Boga i życia wewnętrznego, układamy kazania lub obmyślamy argumenty teologiczne. Są to rzeczy dobre w odpowiedniej chwili, ale jeżeli bierzemy modlitwę na serio, nie nadamy im nazwy modlitwy. Nie mogą zadowolić duszy pragnącej w niej znaleźć Boga. Przeciwnie wywołują w nas poczucie zawodu i pustki. Jednocześnie, jeżeli ktoś jest człowiekiem modlitwy, podobne rozważania o Bogu w godzinach studiów czy pracy intelektualnej doprowadzają często do niej, albo się w nią przemieniają; pod warunkiem jednak, że modlitwa jest dla niego czymś więcej niż spekulatywnym myśleniem.

Niekiedy rozpraszają nas również konkretne trudności, problemy obowiązków stanu i czekające nas zadania. Unikanie tego rodzaju roztargnień nie zawsze jest możliwe, ale jeżeli zdajemy sobie sprawę, czym jest modlitwa i kim jest Bóg, potrafimy te myśli przekształcić na przedmiot naszych próśb do Niego. Nie zadowolimy się jednak taką modlitwą. Bo choć dobrze jest przemieniać takie roztargnienia na materiał naszego błagania, jeszcze lepiej nie mieć ich wcale, a w każdym razie nie dać się przez nie zanadto pochłaniać.

Potem jest dobra modlitwa: słowa i myśli zgodnie ze swoim celem prowadzą nasze umysły i serca do Boga, a my czerpiemy z niej światło pomagające nam do zastosowania tych myśli do naszych własnych problemów i trudności, do potrzeb naszych przyjaciół i całego Kościoła. Ale czasami i ta modlitwa, choć oczywiście pożyteczna, nie zadowala naszych serc, ponieważ zajmuje się więcej naszymi trudnościami i przyjaciółmi i w ogóle nami niż Bogiem. Mimo to, jeżeli jesteśmy naprawdę pokorni, będziemy wdzięczni

i za tę trochę udzielonego nam światła i nie będziemy się zbytnio uskarżać wiedząc, że to jest wielkim szczęściem móc choć tyle zaczerpnąć od tak wielkiego Boga.

Istnieje większy dar Boży i wyższy sposób modlitwy, w którym dochodzimy do Boga przez miłość. Dane nam jest zakosztować słodyczy Jego nieskończonego Miłosierdzia. Wiemy, że jesteśmy Jego synami, zdając sobie sprawę jak bardzo jesteśmy niegodni tego tytułu. Pojmujemy niezmierzone Miłosierdzie Boże w Jezusie i znaczenie tego faktu, że my, którzy jesteśmy grzesznikami, mamy naprawdę swego Odkupiciela. I uczymy się poznawać Ojca w tym Zbawicielu, Jego Synu, w Jezusie. Wnikamy w ten sposób w wielką tajemnicę, której nie można wytłumaczyć, którą się tylko doświadczeniem przeżywa. Ale i w takiej modlitwie zachowujemy zawsze świadomość siebie, możemy w niej rozmyślać o sobie i zdawać sobie sprawę, że jesteśmy podmiotem tego wielkiego przeżycia miłości, zarówno jak i przedmiotem miłości Boga.

Początkowo ten rodzaj modlitwy, w której dostrzegamy nasze odbicie, nie zamąca naszego spokoju. Ale w miarę dojrzewania w życiu wewnętrznym, ta jej właściwość staje się źródłem niezadowolenia i obawy. Wstydzimy się, że tak dużo miejsca zajmujemy w naszej modlitwie. Pragniemy usunąć się z drogi. Chcemy, żeby nasza miłość do Boga nie była zamącona jakimkolwiek nawrotem do naszej własnej osoby. Chcemy nie odczuwać świadomie radości, jaką nam daje Jego miłość, z obawy aby to szczęście nie przerodziło się w egoizm i zadowolenie z siebie. I chociaż jesteśmy wdzięczni za światło i pociechę Jego miłości, pragniemy zniknąć sobie zupełnie z oczu i widzieć jedynie Jezusa. Te dwie fazy modlitwy są niby dwa momenty wizji Apostołów podczas Przemienienia Chrystusowego na górze Tabor. Z początku Piotr, Jakub i Jan byli zachwyceni objawieniem się Jezusa, Mojżesza i Eliasza. Myśleli, że byłoby dobrze postawić tam trzy przybytki i pozostać na zawsze na tej górze. Ale otoczył ich obłok i dał się słyszeć z niego głos, który ich poraził trwogą, a gdy odzyskali wzrok zobaczyli już tylko samego Jezusa.

I tu następuje inne stadium modlitwy, w którym pociecha ustępuje miejsca bojaźni. Jest to noc ciemności, trwogi i nawrócenia — bo teraz zachodzi wielka przemiana w naszej duszy. Cała nasza przeszła miłość do Boga wydaje nam się niedoskonała, co zresztą jest zgodne z prawdą. Zaczynamy wątpić, czyśmy Go w ogóle kiedykolwiek kochali. Ze wstydem i żalem widzimy teraz, że ta miłość lubowała się w sobie, a chociaż uważaliśmy się za pokornych, w istocie byliśmy aż po brzegi pełni zarozumiałości. Staliśmy się zanadto pewni siebie, nie obawialiśmy się złudzeń ani tego, że inni patrzyli na nas jako na ludzi doskonałej modlitwy. Obecnie dostrze-

gamy wszystko w innym świetle, bo jesteśmy osłonięci chmurą i głos Ojca napełnia nasze serca niepokojem i lękiem. Mówi on nam, że musimy przestać oglądać się na siebie, a jednak ku naszemu przerażeniu Jezus wcale się nam nie pokazuje i właśnie nie widzimy nic, prócz samych siebie. Wówczas to, co znajdujemy w naszych duszach, jest dla nas okropne. Zamiast z upodobaniem nazywać się grzesznikami, (uważając się po cichu za sprawiedliwych), zaczynamy rozumieć, że nasze dawne winy były rzeczywiście grzechami i naprawdę n a s z y m i grzechami — a myśmy nie dosyć żałowali za nie! A od czasu, gdyśmy przestali być tak wielkimi grzesznikami, grzeszyliśmy znowu, sami nie zdając sobie z tego sprawy, bo zbyt zuchwale uważaliśmy się za przyjaciół Boga. Braliśmy Jego łaski z lekkim sercem, obracając je na własny pożytek, wykorzystywaliśmy je dla własnej próżności a nawet wynosiliśmy się z ich powodu nad innych. I tak różnymi sposobami zamienialiśmy miłość Boga w zadowolenie egoizmu i pysznili się Jego darami nie dziękując Mu za nie i nie obracając ich na Jego chwałę.

Wtedy zaczynamy pojmować jak słusznie i sprawiedliwie zostaliśmy opuszczeni przez Boga i pozostawieni sami sobie wobec wielu groźnych pokus. Nawet już nie skarżymy się na nie, gdyż zmuszeni jesteśmy przyznać, że one są jedynie wyrazem uczuć i sił ukrywających się w nas zawsze za fasadą rzekomych cnót. Ciemne sprawy wyłaniają się z głębi naszych dusz i musimy zastanowić się nad nimi i uznać je za swoje, a potem odrzucić je precz, o ile nie chcemy być nimi obciążeni na wieki. A jednak nie możemy zupełnie uciec przed nimi — wciąż powracają i dręczą nas w czasie modlitwy. A tak patrząc im w twarz i nie mogąc się ich pozbyć, więcej jeszcze niż kiedykolwiek zdajemy sobie sprawę jak bardzo Bóg nam jest potrzebny i jak wielkie długi zaciągnęliśmy wobec Niego. Staramy się więc modlić do Niego, ale właśnie modlitwa wydaje nam się niedostępna. Wówczas następuje duchowe przewartościowanie wszystkiego, co jest w nas. Zaczynamy pytać, co jest, a co nie jest rzeczywiste w naszych ideałach!

To jest czas, kiedy zaczynamy się na serio modlić. Bo teraz już nie jesteśmy na tyle zarozumiali, żeby oczekiwać wiele światła i pociech w modlitwie. Zadowalamy się najsuchszymi okruszynami nadprzyrodzonego pożywienia, radzi z dostania czegokolwiek i zdziwieni, że Bóg może zwracać na nas choćby najmniejszą uwagę. A jeżeli nie możemy się modlić (co jest dla nas źródłem zmartwienia), bardziej niż przedtem odczuwamy pragnienie modlitwy. Byłaby dla nas największą pociechą, gdybyśmy w ogóle mogli czymkolwiek być pocieszeni.

Człowiek, który przez dłuższy czas i z wielką cierpliwością znosi

takie opuszczenie i posuchę nie żądając niczego od Boga poza możnością pełnienia Jego woli i nie obrażania Go nigdy, dochodzi w końcu do czystej modlitwy. Dusza wznosi się w niej do Boga nie myśląc o sobie ani o tym, w jaki sposób się modli. Zwraca się do Niego sama nie wiedząc co mówi, bo Bóg odwrócił jej uwagę od jej własnych słów i myśli. Dosięga go bez ich pomocy, bo zanim zacznie myśleć o Nim, On już jest obecny w głębiach jej ducha budząc w nich miłość, której ona nie może wytłumaczyć ani zrozumieć. Czas nic już nie znaczy w takiej modlitwie; ona ma swoje własne miary, tak że nie jesteśmy w stanie określić czy trwała sekundę czy godzinę. Należy nie do czasu, ale do wieczności.

Ta głęboka, wewnętrzna modlitwa powstaje w nas z własnego impulsu, a raczej z ukrytego natchnienia Ducha Bożego, o każdej porze i w każdej chwili, bez względu na to, czy są to godziny nabożeństw czy innych czynności. Może więc ogarnąć nas przy pracy, albo na zgiełkliwej ulicy równie dobrze jak przy Mszy św. i w kościele, albo w czasie śpiewania psalmów na chórze. Jednakże z samej swojej natury pociąga nas do wewnętrznej, a nawet i zewnętrznej samotności. Nie jest zależna od zewnętrznych warunków, ale z czasem wytwarza w naszych duszach taką izolację i odosobnienie, że siłą rzeczy szukamy ciszy i samotności zarówno dla ciała jak i dla ducha. I taka samotność przez większą część dnia jest korzystna dla duszy. Gdyby jednak szukała jej dla własnej wygody i pociechy, zaznałaby jeszcze większej męki i jeszcze głębszej ciemności. Czysta modlitwa może tylko wówczas zawładnąć na dobre naszym sercem, jeżeli już nie pragniemy dla siebie wyjątkowego światła, ani łaski i pociechy, i modlimy się bez żadnej myśli o własnym zadowoleniu.

Wreszcie najczystsza jest taka modlitwa, nad którą niepodobna się zastanawiać w czasie jej trwania. A gdy ta łaska nas opuści, także nie próbujemy jej rozważać, zdając sobie sprawę, że należy już do innego porządku rzeczy i wszelka analiza mogłaby ją tylko w pewnym znaczeniu poniżyć. Taka modlitwa nie chce mieć świadka, nawet jeśli nim miałaby być nasza własna dusza. Pragnie być całkowicie ukryta w Bogu. To doznanie pozostaje w naszym duchu niby rana, niby blizna, która się nie goi. Ta żywa rana może stać się źródłem wiedzy i doświadczenia, jeżeli przyjdzie nam wskazywać drugim drogi modlitwy; ale może też być tamą i przeszkodą do tej wiedzy, pieczęcią milczenia położoną na duszy i zamykającą drogę do słów i myśli, tak że nie jesteśmy w stanie nic o niej innym ludziom powiedzieć. Bo ta droga otwiera się tylko ku Bogu. Podobnie jak brama, o której mówi Ezechiel, pozostaje zamknięta, gdyż jest wejściem do komnaty Króla.

Thomas Merton

(C. d. n.) Tłum. M. Morstin-Górska

O KIERKEGAARDZIE

Sören Kierkegaard (1813—1855) uznany jest powszechnie za „ojca" współczesnego egzystencjalizmu. W historii filozofii należy on do tej tradycji, która zakres problematyki filozoficznej ograniczała do spraw człowieka, w szczególności zaś do refleksji nad jego sytuacją w świecie i jego stosunkiem do czasu i wieczności. Człowiek jest jednostką wtopioną w rzeczywistość ciągłego stawania się i przemijania, w rzeczywistość podległą czasowi i zmianie. W tej sytuacji niemożliwe jest jakieś „zatrzymanie się", choćby tylko myślowe, w celu skonstruowania abstrakcyjnego pojęcia i uchwycenia czegoś stałego. Jedynie operowanie paradoksem, a nawet absurdem, pozwala na przybliżone odzwierciedlenie pełnej wewnętrznych sprzeczności i konfliktów egzystencji. Ale owo czasowe i zmienne istnienie nie wyczerpuje jeszcze wszelkiej rzeczywistości: oprócz niej istnieje byt niezmienny i wieczny — rzeczywistość Boga. I człowiek, czy chce czy nie chce, pozostaje również w obliczu Boga i wieczności. Co więcej, dopiero w tym aspekcie egzystencja ludzka nabiera istotnego i pełnego znaczenia, bo „człowiek bez Boga nie jest samym sobą" — jak mówi Kierkegaard — traci sam siebie i nieuchronnie wchodzi w „chorobę ku śmierci".

Nieskończoność i wieczność Boga nie są dla człowieka poznawalne. Ludzka wiedza i mądrość nic tu nie poradzą. Jedyną płaszczyzną zrozumienia staje się religia, i to ta tylko, która potrafi wprowadzić Boga w samo jądro ludzkiego istnienia, a człowieka podnieść do wyżyn wieczności. Taka jest religia chrześcijańska, otwierająca perspektywy paradoksalnego „styku" skończoności z nieskończonością, czasowości z wiecznością. Jednak to religijne ustawienie człowieka wobec Boga ukazuje ogrom przepaści rozciągającej się między egzystencją ludzką a wiecznością, ukazuje grzeszność, słabość i nicość człowieka w porównaniu z doskonałością i wszechmocą Boga. I chociaż człowiek wie, że Bóg jest także miłością, to jednak uczuciową odpowiedzią na tak dostrzeżoną sytuację jest lęk i trwoga. Bóg jest mysterium tremendum, *tajemnicą bojaźni, przenikającą na wskroś ludzkie bytowanie. Nikt przed Kierkegaardem nie zaakcentował tego w równie przejmujący sposób. Pojawia się konieczność wyboru i decyzji: albo zgoda na ży-*

cie „wobec Boga", głębokie i pełne, ale płynące w lęku, w ciągłej niepewności, a nawet w rozpaczy rodzącej się z uświadomienia własnej nicości i nędzy, albo powrót do życia typu „estetycznego", wprawdzie pełnego przyjemności, płynącego jednak po wierzchu istnienia, oddanego pozorom i złudom.

W drukowanym poniżej szkicu o „Ukrytym życiu miłości" znajdzie czytelnik jeszcze jedną drogę wzniesienia się od życia pozoru do wieczności, drogę miłości, na którą tyle wieków przedtem wskazywał już Platon, a której znaczenie tak bardzo podkreślić miał Pascal. Istoty miłości nie da się poznać wprost, zbliżyć się do niej można jedynie przez wiarę, zdolną do wniknięcia w to, co ukryte jest w wieczności. Tak pojęta miłość staje się najbardziej wewnętrznym przeżyciem człowieka i jego intymną własnością. Tym samym zbliża się ona także do natury prawdy, nie „suchej" i abstrakcyjnej, lecz tej, którą jest człowiek wewnętrznie przejęty. Do jej przeżycia ma go doprowadzić tak filozofia, jak religia.

Chociaż rozprawka „Ukryte życie miłości i jak się je poznaje po owocach" nie jest wymieniana wśród najważniejszych prac Kierkegaarda, to jednak stanowi dobry przykład stylu jego filozofowania i ilustrację szeregu jego zasadniczych tez, które z łatwością da się wykryć u podstaw rozwiniętych w niej rozważań.

Poglądy filozoficzne Kierkegaarda nie wywarły szerszego wpływu w latach jego życia. Odżyć miały natomiast w wieku dwudziestym, stając się główną przesłanką dla wszystkich odmian współczesnego egzystencjalizmu. Nawiązali do niego zarówno K. Jaspers, M. Heidegger i J. P. Sartre, jak i Gabriel Marcel. Cechą znamienną dla ateistycznego egzystencjalizmu Sartre'a i Heideggera było zanegowanie jakiejkolwiek egzystencji poza tą, w której człowiek aktualnie się znajduje. Ale przez to samo nie został zażegnany lęk, przeciwnie, pogłębił się on i stał jeszcze bardziej irracjonalny. Jego źródłem nie jest jednak Bóg, lecz nicość i śmierć. Istnienie Boga jest w najlepszym wypadku całkowicie niesprawdzalne (Heidegger), nawet zresztą, gdyby jakiś byt transcendentny istniał, nie byłoby wiadomo, jaki jest jego stosunek do świata (Jaspers). Sartre stwierdza wprost, że Boga nie ma, więcej, że istnienie jego jest niemożliwe. Człowiek znalazł się na świecie skutkiem ślepego przypadku i do końca nie odkryje sensownego celu swej egzystencji, zadowalającej racji dla swych cierpień i swego tragicznego losu. L'homme est une passion inutile. *Wyjście jest tylko jedno: bunt, o którym z góry jednak wiadomo, że niczego nie zmieni w pełnym absurdów świecie.*

Temu pesymistycznemu egzystencjalizmowi typu Sartre'a przeciwstawia się tzw. egzystencjalizm chrześcijański, zapoczątkowany i rozwijany przez G. Marcela. Marcel akcentuje niezwykłe silne powiązanie człowieka z rzeczywistością, w której uczestniczy i w której jest „zaangażowany". Nie jest ona jasna i prosta, i nie jest bynajmniej łatwa. Jednak na „dnie" tej rzeczywistości Marcel odkrywa Boga. I Bóg także wymaga pełnego, bezkompromisowego oddania, „zaangażowania", które znowu nie jest pozbawione wyrzeczeń i wysiłku. Ale za to człowiek zaczyna rozeznawać tajemnice, znajdować swe miejsce w świecie i sens swego istnienia. Oparcie ludzkiego bytu znajduje się w Bogu, dostępnym na drodze miłości i wiary.

Mówiąc o wpływie, jaki wywarł i wywiera Kierkegaard w naszym stuleciu, trzeba jeszcze wspomnieć o roli jego poglądów w kształtowaniu się współczesnych doktryn teologicznych. Szczególnie wiele zawdzięcza mu protestancka teologia „dialektyczna", reprezentowana głównie przez Karola Bartha, a także Gogartena i E. Brunnera. Ślady jego myśli dadzą się odkryć w teoriach wybitnych teologów prawosławnych — Bierdiajewa i Szestowa. Nawiązała wreszcie do niego także teologia katolicka, w osobach takich swych przedstawicieli, jak Guardini, Przywara, Soiron czy Feurer.

Osobny problem, którego nie odważymy się tu nawet szkicować, stanowią wreszcie inspiracje, jakie zawdzięcza Kierkegaardowi współczesna literatura piękna.

Dokładną biografię i bibliografię prac dotyczących Kierkegaarda (do roku 1948) znaleźć można w opracowanym przez R. Joliveta czwartym zeszycie „Bibliografische Einführungen in das Studium der Philosophie" (wyd. przez I. M. Bocheńskiego), Bern 1948.

W. S.

SÖREN KIERKEGAARD

UKRYTE ŻYCIE MIŁOŚCI

Bo każde drzewo ze swego owocu poznawane bywa. Ani też nie zbierają z cierni fig lub winogron z głogu (Łuk. 6, 44).

Gdyby było tak, jak mniema zarozumiała mądrość — dumna, że nie została oszukana — gdyby tak było, iż nie należy wierzyć w nic, czego się nie widzi swymi cielesnymi oczyma, wówczas przede wszystkim trzeba by przestać wierzyć w miłość [1]. A gdyby ktoś tak postępował z lęku, iż mógłby być oszukany, czyżby nie był wtedy rzeczywiście oszukany? Przecież można dać się oszukać na wiele sposobów. Można dać się oszukać, gdy się wierzy w coś nieprawdziwego, ale również gdy się nie wierzy w prawdę; można dać się oszukać pozorowi, ale można być oszukanym przez mądry pozór, przez zarozumiałe wyobrażenie o sobie, które czuje się tak pewnie wobec każdego oszustwa. A jakież oszustwo jest najniebezpieczniejsze? Kogo trudniej uleczyć, tego, który nie widzi, czy tego, który widzi, a jednak nie widzi? Co jest trudniejsze: czy obudzić śpiącego, czy obudzić tego, co czuwając śni o tym, że czuwa? Jaki widok jest najsmutniejszy: ten, który natychmiast i na pewno wzruszy do łez, widok człowieka nieszczęśliwie oszukanego w swej miłości — czy ten, który w pewnym sensie pobudza do śmiechu, widok człowieka, co sam siebie oszukał, którego szalone wyobrażenie, iż nie został oszukany, jest z pewnością śmieszne i pobudzałoby do śmiechu, gdyby ta śmieszność nie była tutaj jeszcze silniejszym wyrazem przerażającego faktu, że nie jest on wart łez.

Oszukiwać siebie samego pozorami miłości to rzecz najokropniejsza, to wieczna strata, dla której nie ma rekompensaty ani w czasie, ani w wieczności. Skoro jednak mowa o oszustwie w stosunku do miłości, to przecież oszukany zachowuje jakąś postawę wobec niej, a oszustwo tkwi w tym, że miłości nie było tam, gdzie

---

1 Tłumaczenia dokonano z przekładu niemieckiego: Sören Kierkegaard, *Das verborgene Leben der Liebe und wie es an seinen Früchten erkannt wird;* Übertragen von Friedrich Aage Hansen-Löwe; Wien 1948, Amandus Edition.

wydawało się, że jest. Kto zaś sam siebie oszukuje, wyklucza siebie samego i wyobcowuje się z miłości. Mówi się także, iż można dać się oszukać przez życie lub w życiu; kto zaś siebie samego podstępnie oszukał pozorami życia — tego strata jest niepowetowana. Nawet dla tego, kto w ciągu całego swego życia był przez nie oszukiwany, wieczność może kryć w sobie obfitą rekompensatę. Kto jednak sam siebie oszukał, ten sam sobie przeszkodził w uzyskaniu wieczności. Kto przez swą miłość właśnie stał się ofiarą ludzkiego oszustwa, cóż on wtedy utracił, jeśli się okaże w wieczności, że miłość trwa, a oszustwo przepada? Kto natomiast sam siebie chytrze oszukał, z nadmiaru rozsądku łapiąc się w sieci tegoż rozsądku, to choćby się on nawet — szczęśliwy w swym zarozumialstwie — przez całe życie tym chwalił, ileż utracił, skoro okaże się w wieczności, że sam siebie oszukiwał. Bo w życiu doczesnym może się człowiekowi udać żyć bez miłości, może mu się udać przekraść niepostrzeżenie przez czas, bez odkrycia, iż oszukuje samego siebie; może mu się udać nawet ta straszliwa rzecz, że wytrwa w zarozumialstwie, dumny z tego, że w nim tkwi — w życiu wiecznym jednak nie będzie się mógł obejść bez miłości i nie będzie mógł uniknąć odkrycia, że wszystko przegrał. Jakież jednak surowe jest istnienie, jak przerażające jest ono właśnie wtedy, kiedy, ażeby ukarać, pozwala upartemu człowiekowi rządzić się wedle jego upodobania, tak by mógł przewegetować, dumny z tego, że został oszukany — aż wreszcie dane mu będzie odczuć, że sam siebie na zawsze oszukał. Zaprawdę wieczność nie pozwala z siebie kpić, jest ona tak potężna, że nawet nie posługuje się swą siłą, lecz w swej wszechmocy potrzebuje tylko nieco drwiny, by zarozumialca straszliwie ukarać. Cóż zatem innego spaja doczesność z wiecznością, jak nie miłość, która przede wszystkim i właśnie dlatego, kiedy wszystko przeminęło, istnieje i trwa? I właśnie ponieważ miłość jest do tego stopnia związana z wiecznością, ponieważ doczesność i wieczność nie są tym samym, stąd dla mądrości tego czasu miłość może się wydawać ciężarem — i dlatego w życiu doczesnym może się człowiekowi obdarzonemu zmysłami zdawać, że zrzucenie owych więzów z wiecznością sprawia ogromną ulgę.

Kto sam siebie oszukiwał, mniema z pewnością, iż może się pocieszyć osiągnięciem czegoś więcej niż zwycięstwo. W szaleństwie zarozumiałości pozostaje dlań ukryte, jak rozpaczliwe jest jego życie. Że „przestał się smucić", nie możemy mu przeczyć; co to jednak daje, skoro uzdrowienie polega właśnie na tym, by zacząć na serio boleć nad sobą? Kto sam siebie oszukuje, mniema jeszcze, być może, iż będzie mógł pocieszać innych, którzy stali się ofiarą oszukańczego wiarołomstwa, ale cóż to za szaleństwo, gdy ktoś, kto

sam poniósł szkodę na wieczności, chce uzdrowić tego, co choruje w najwyższym stopniu śmiertelnie! W przedziwnej sprzeczności z sobą może on jeszcze mniemać, iż jest pełen współczucia dla nieszczęśliwie oszukanego. Ale gdy zwrócisz uwagę na jego słowa pociechy i na kojącą mądrość, to poznasz miłość po owocach: po goryczy szyderstwa, po oschłości rozsądku, po trującym duchu nieufności, po dotkliwym chłodzie zatwardziałości — to znaczy: pokaże się po owocach, że nie ma w nich żadnej miłości.

Drzewo poznaje się po owocach; „czyż zbierają z ciernia winne jagody, albo z ostu figi"? (Mat. 7, 16). Jeżeli chcesz je w tym wypadku zbierać, to zbierasz nie tylko na próżno — bo także i ciernie będą cię uczyć, że zbierasz nadaremnie. „Każde bowiem drzewo poznaje się po jego w ł a s n y c h owocach". Mogłoby się zdarzyć, że dwa owoce byłyby do złudzenia podobne, przy czym jeden byłby zdrowy i smaczny, drugi zaś gorzki i trujący; ale niekiedy także trujący owoc jest smaczny, zaś zdrowy nieco gorzki w smaku. Tak również poznaje się miłość po jej w ł a s n y m owocu. Jeśli się błędnie wybierze to tylko dlatego, że albo nie zna się owoców, albo nie potrafi się w poszczególnym przypadku właściwie rozróżnić. Tak dzieje się również, gdy człowiek błędnie nazywa miłością to, co jest właściwie samolubstwem. Gdy górnolotnie zapewnia, iż nie mógłby żyć bez ukochanego, a jednak nie chce słyszeć, że zadaniem i wymogiem miłości jest wyprzeć się samego siebie i wyprzeć się samolubstwa na rzecz zakochania; albo gdy człowiek się myli i to, co jest miękką uległością, określa mianem miłości lub miłością nazywa to, co jest żałosnym skomleniem, szkodliwym związkiem, marnym charakterem, egoistyczną sympatią, najpodlejszym przekupstwem, ułudą chwili lub stosunkiem czasowym. Istnieje kwiat, nazywany kwiatem wieczności, który, jak wszystkie więdnące kwiaty, zakwita tylko w pewnej porze roku. Jakim jest jednak błędem nazywać ów kwiat kwiatem wieczności! A przecież w czasie swego kwitnienia wygląda on tak zwodniczo. Ale każde drzewo poznaje się po jego własnym owocu, a także miłość; również i tę miłość, o której mówi chrześcijaństwo, poznaje się po jej własnym owocu, po tym, że ma ona w sobie prawdę wieczności. Każda inna miłość — rozpatrywana wyłącznie z punktu widzenia człowieka — czy to przekwita i zmienia się z czasem, czy zachowuje swą urodę w ziemskiej porze roku — jest jednak przemijająca, bo tylko kwitnie. To właśnie jest w niej ułomne i smutne, że tylko kwitnie trwając bądź to jedną godzinę, bądź siedemdziesiąt lat. A miłość chrześcijańska jest wieczna. Dlatego nikt, kto zna siebie samego, nie wpadłby na to, by powiedzieć, że miłość chrześcijańska kwitnie. Żaden poeta, co zna samego siebie, nie wpadłby na pomysł, aby ją opiewać —

w tym bowiem, co poeta winien opiewać, musi tkwić smutek, który jest zagadką jego własnego życia: musi kwitnąć i — niestety — musi przeminąć. Ale miłość chrześcijańska pozostaje i właśnie dlatego j e s t, to bowiem, co przemija — kwitnie, a co kwitnie — przemija, co zaś j e s t, nie może być opiewane, lecz musi być przedmiotem wiary i życia.

Mówiąc jednakże, iż miłość poznaje się po owocach, mówi się równocześnie, że sama miłość pozostaje niejako w ukryciu i właśnie dlatego bywa poznawana po objawiających się owocach. I tak jest w istocie. Każde życie, a także życie miłości jest jako takie ukryte, objawia się jednak w czymś innym. Życie rośliny jest ukryte, a owoc jest jej konkretyzacją; życie myśli jest także ukryte, a wypowiedzenie w mowie jest jej uzewnętrznieniem. Święte słowa Pisma mówią przeto o pewnej dwoistości, podczas gdy tylko skrycie mówią o Jedności; w wypowiedzi jest zawarta jawnie tylko jedna myśl, ale w ukryciu istnieje zarazem inna.

Tak więc będziemy brać pod uwagę obie te myśli rozpatrując obecnie u k r y t e ż y c i e m i ł o ś c i i t o, j a k s i ę j e p o z n a j e p o o w o c a c h.

Skąd bierze się miłość, gdzie ma swe źródło i początek, gdzie jest j e j siedlisko, w którym przebywa i z którego wychodzi? Miejsce to jest ukryte lub pozostaje w ukryciu. W głębi człowieka istnieje jakieś miejsce, a z tego miejsca wydobywa się życie miłości, „z serca bowiem wydobywa się życie". Ale ujrzeć tego miejsca nie możesz. Jak głęboko byś wniknął — źródło usuwa się w dal i w ukrycie; nawet gdybyś wniknął najgłębiej — źródło pozostanie zawsze nieco głębiej, tak jak również początek źródła wtedy, gdy zdaje ci się, że jesteś tuż, a ów początek jeszcze daleko. Z tego miejsca wydobywa się miłość różnymi drogami, ale żadną z tych dróg nie zdołasz dotrzeć do jej ukrytego źródła. Tak jak Bóg mieszka w światłości, z której wychodzi każdy promień oświecający świat, i żaden człowiek nie może tą drogą postępować, by oglądać Boga, bo strumień światła zamienia się natychmiast w ciemność, gdy się zwróci oczy ku światłu — podobnie mieszka miłość w ukryciu, albo ukryta w głębokości. Tak jak tryskający zdrój szepcze, namawia i nęci, omal nie prosi człowieka, by szedł dalej i nie zechciał próbować znaleźć źródła zdroju i objawić go całemu światu; tak jak promienie słońca zachęcają człowieka, by przy ich pomocy oglądał wspaniałość świata, ale śmiałka dla przestrogi karzą oślepieniem, kiedy zwraca się, by natarczywie i zuchwale odkryć źródło światła; tak jak wiara ofiarowuje się człowiekowi za przewodnika na drodze życia, ale każe zdrętwieć zuchwałemu, który zmierza do tego, by ją pojąć, tak też miłość pragnie i prosi, aby jej ukryte

źródło i życie pozostały tajemnicą i aby żaden człowiek, ciekawie, zuchwale i po wandalsku nie ważył się ujrzeć, czego przecież widzieć nie może, i by przez swą ciekawość nie był pozbawiony radości i szczęścia. Gdy lekarz dokonując operacji musi wdzierać się w szlachetniejsze i właśnie dlatego ukryte części ciała — sprawia to coraz większe bóle; tak też jest rzeczą najbardziej bolesną i zarazem zgubną, gdy ktoś zamiast cieszyć się objawami miłości, delektuje się zgłębiając miłość, to znaczy: niszcząc ją.

Utajone życie miłości tkwi w głębi, jest niezbadane i pozostaje zarazem w niezbadanym związku z całym bytem. Jak ciche jezioro żywi się z ukrytego na dnie źródła, którego żadne oko widzieć nie może, tak miłość ludzką karmi miłość Boża. Gdyby nie było źródła na dnie, gdyby Bóg nie był miłością — nie byłoby cichego jeziora i żadnej miłości ludzkiej. Jak ciche jezioro karmi się ze źródła w ciemnościach dna, tak w sposób tajemniczy żywi się miłość człowieka miłością Boga. Jak spokojne jezioro zaprasza cię, byś je oglądał, ale jego ciemne zwierciadło zabrania ci patrzeć na dno — tak tajemnicze źródło miłości, biorące swój początek w miłości Boga, zabrania ci patrzeć na swe dno. Gdy mniemasz, że je widzisz — to widzisz zwierciadło, które udaje przed tobą, jak gdyby było dnem, podczas gdy tylko zakrywa ono dno tkwiące głębiej. Tak jak wieko wymyślnej skrytki upodabnia się do dna skrzynki, ażeby zataić skrytkę — to jest to łudząco podobne do dna głębi, które winno ukrywać coś jeszcze głębszego.

Zatem życie miłości jest ukryte, ale jest ono samo w sobie ruchem i ma w sobie wieczność. Jakkolwiek ciche jezioro leży spokojnie — to przecież jest ono właściwie płynącą wodą, skoro karmi się ze źródła na dnie; tak samo miłość, choć jest spokojna w swym ukryciu, to jednak ustawicznie płynie. Ciche jezioro może jednakże wyschnąć, gdy źródło przestanie płynąć, ale życie miłości ma wieczne źródło. Życie to jest świeże i wieczne; żadne zimno nie da mu skrzepnąć w lód, bo ma ono na to zbyt wiele ciepła w sobie; żadne ciepło nie może tego życia osłabić, bo na to jest ono za świeże w swym chłodzie. Ale jest ukryte; i gdy się mówi w Ewangelii o poznawaniu tego życia po owocach, to nie można stąd w żadnym wypadku mniemać, iż trzeba owo ukrycie zamącać lub zakłócać, gdyż „zasmuca to ducha" i hamuje wzrost miłości.

A jednak ukryte życie miłości poznaje się po owocach. Miłość wymaga, by ją poznawać po owocach. Jakie to przecież piękne, gdy co jest ubóstwem, oznacza zarazem największe bogactwo. Mieć bowiem potrzebę i być potrzebującym — jakież to konieczne, by w ten sposób można było mówić o człowieku. Przecież wypowiadamy rzecz największą mówiąc o poecie, „iż jego potrzebą

jest pisanie wierszy", o mówcy, „iż jego potrzebą jest przemawianie", o dziewczynie, „iż jej potrzebą jest kochać". Jak bardzo bogate było najuboższe życie, gdy tylko miało miłość, w porównaniu z życiem owego najbiedniejszego z biednych, który zmarnował je nie mając ani jednej potrzeby. Największym właśnie bogactwem dziewczyny jest to, że potrzebuje ukochanego; największym i prawdziwym bogactwem człowieka pobożnego jest to, że potrzebuje Boga. Zapytaj tedy dziewczyny, czy czułaby się równie szczęśliwa, gdyby się mogła obejść bez ukochanego; zapytaj pobożnego, czy pojmuje to lub życzy sobie, by mógł obejść się bez Boga! Tak dzieje się z miłością i z tym, że poznaje się ją po owocach: mówi się o nich, że jeśli istnieje takie prawo, to one pojawiają się, a to oznacza bogactwo. Byłaby największą męką prawda, że miłość do tego stopnia przeczy samej sobie, iż pragnie ukryć owoce oraz przeszkodzić ich istnieniu. Byłoby tak, jak gdyby roślina, która czuje w sobie życie i błogosławieństwo wzrostu, nie mogła dać tego po sobie poznać, jak gdyby błogosławieństwo było hańbą, którą musiałaby ukrywać, podobnie jak tajemnicę swego niewytłumaczalnego więdnięcia.

Ale tak nie jest. Gdyby nawet jakiś poszczególny objaw miłości — niechby to był nawet jej najintymniejszy wyraz — został przez nią wyparty w bolesne ukrycie, to życie miłości stworzy sobie przecież inny wyraz i będzie poznawalne po owocach. O, cisi męczennicy nieszczęśliwej miłości; być może, pozostało tajemnicą, co wycierpieliście, gdyście musieli z miłości ukrywać waszą miłość; nie zostało to nigdy wyznane, bo tak wielka była wasza miłość ponosząca tę ofiarę, a mimo to poznano ją po owocach! I może te owoce stały się najcenniejsze, te właśnie, które dojrzały w cichym ogniu skrytego cierpienia.

Drzewo poznaje się po o w o c a c h; poznaje się je także po l i ś c i a c h, owoc jednak jest cechą istotną. Gdybyś zatem poznawał drzewo po liściach, a w czasie owocowania musiałbyś poznać, iż nie wydało ono żadnego owocu — to stwierdziłbyś, że nie było właściwie tym drzewem, za jakie uchodziło dzięki swym liściom. Podobnie jest z rozpoznawaniem miłości. Apostoł Jan powiada· „Synaczkowie moi! Nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą" (Jan I, 3, 18). A do czego lepiej moglibyśmy przyrównać ową miłość w słowach i frazesach, jak nie do liści drzewa? Albowiem także słowo, wyrażenie i zmyślenia języka mogą być znakiem miłości, ale są one znakiem niepewnym. To samo słowo może być w ustach jednego nabrzmiałe treścią i pewne, w ustach zaś innego podobne do nieokreślonego szelestu liścia; to samo słowo może w ustach jednego być „błogosławionym, odżywczym ziarnem" — w ustach drugiego nieużytecznym wdziękiem liścia. Dlatego nie

powinieneś wstrzymywać się od użycia słowa, tak samo jak nie powinieneś ukrywać widocznego, rzeczywiście istniejącego wzruszenia, albowiem to właśnie może znaczyć, iż popełnia się w sposób obojętny nieprawość, tak jakby się jakiemuś człowiekowi bezprawnie zatrzymywało należne mu wynagrodzenie. Twój przyjaciel, twa ukochana, twe dziecko, lub ktoś inny, kto jest przedmiotem twej miłości, ma prawo żądać od ciebie jej uzewnętrznienia także w słowach, jeśli cię miłość wzrusza rzeczywiście do głębi. Wzruszenie nie jest twoją własnością, lecz własnością drugiego człowieka, więc i uzewnętrznienie jest jego dobrem, ty bowiem w swoim wzruszeniu należysz do tego, który cię wzrusza, i uświadamiasz sobie, że do niego należysz. Jeśli serce twoje jest pełne, nie powinieneś ranić drugiego człowieka, zawistnie i gładko go krzywdząc przez nieme zaciśnięcie warg. Winieneś pozwolić ustom twym mówić z nadmiaru serca; nie powinieneś wstydzić się swego uczucia, najmniej wtedy, gdy dajesz drugiemu to, co mu się należy. Ale k o c h a ć nie można słowami i frazesami, a także nie należy po tym poznawać miłości. Natomiast po takich owocach lub po tym, że są to tylko liście, nie owoce, można poznać, iż miłość potrzebuje jeszcze czasu do dojrzenia. Sirach mówi ostrzegając (6, 4): „Jeśli zniszczysz swe liście utracisz swe owoce i będziesz stał jak uschłe drzewo". Właśnie bowiem po słowach i frazesach, jeśli są one jedynym owocem miłości, poznaje się, że człowiek oberwał liście nie w porę i że nie wydaje owoców, pomijając już zupełnie zatrważający fakt, iż niekiedy po słowach i frazesach poznaje się oszusta. A więc niedojrzałą, oszukańczą mowę poznaje się po tym, że słowa i frazesy są jej jedynym owocem.

Mówi się o niektórych roślinach, że podbijają serce. Podobnie trzeba mówić o miłości człowieka. Jeśli ma ona rzeczywiście przynieść owoce, a zatem być poznawalną po owocach — to musi najpierw posiąść s e r c e. Bo z pewnością miłość zaczyna się w sercu; nie zapominajmy jednakże przy tym lekkomyślnie o wiecznej prawdzie, że miłość zdobywa serce. Krótkotrwałego wzruszenia bliżej nieokreślonego „serca" doznaje przecież każdy człowiek; w tym jednak sensie mieć serce z natury jest rzeczą nieskończenie różną od tej, że w sensie wieczności z d o b y w a s i ę serce. Nie to może jest rzadkie i niezwykłe, że wieczność zdobywa nad człowiekiem tyle władzy, lecz to, że miłość potrafi w nim utrwalić się na stałe lub ogarnąć serce. Jednak jest to istotnym warunkiem, jeśli miłość ma wydać w ł a s n y owoc, po którym się ją poznaje. Jak mianowicie miłości samej nie da się widzieć i dlatego trzeba w nią wierzyć — tak nie da się jej poznać bezwzględnie i bezpośrednio po żadnym z jej objawów samym w sobie. Nie ma ani jednego słowa

w ludzkim języku, nawet najświętszego, o którym moglibyśmy powiedzieć, że gdy człowiek używa tego słowa, to tym samym jest dowiedzione koniecznie, iż w nim jest miłość. Bywa, że słowo jednego człowieka może nas przekonać, iż jest w nim miłość, a odmienne słowo innego człowieka także może nas przekonać, że i w nim jest miłość; a bywa również, że jedno i to samo słowo może nas przekonać, iż miłość jest w tym, który je wymówił, a nie ma jej u drugiego, który przecież wymówił to samo słowo. Nie ma żadnego czynu — choćby to był czyn najlepszy — o którym śmielibyśmy powiedzieć z całą pewnością, że kto to czyni, dowodzi tym bezwarunkowo miłości. Chodzi o to, j a k czynu się dokona. Są uczynki, które określa się mianem uczynków miłości. Ale zaprawdę to, że ktoś daje jałmużny, odwiedza wdowy, odziewa nagich, nie dowodzi jeszcze jego miłości i nie czyni jej poznawalną, można bowiem spełniać uczynki miłości bez miłości, nawet po sobkowsku, a jeśli tak jest, wtedy uczynek miłości nie jest dziełem miłości. Widziałeś już z pewnością często tę rzecz smutną, może niekiedy sam siebie złapałeś na tym (co każdy uczciwy człowiek z pewnością przyzna, ponieważ nie jest egoistą i nie jest zatwardziały, aby przeoczyć rzecz istotną), że kosztem tego, c o się czyni zapomina się o tym, j a k się czyni. Luter miał powiedzieć, że nigdy w swym życiu nie modlił się będąc zupełnie wolny od rozpraszających myśli; podobnie uczciwy człowiek — który często, a wielekroć ochoczo i chętnie dawał jałmużnę — przyznaje, że nigdy nie uczynił tego bez pewnej słabości: może stąd, że przeszkadzało mu przypadkowe wrażenie, może też miał kapryśne upodobanie, a może chcąc się wykupić; może z odwróconą twarzą, ale nie w sensie biblijnym; może o tym nic nie wiedziała lewica — była to jednak bezmyślność; może myślał o swej własnej trosce zamiast myśleć o trosce biednego; może szukał dla siebie uśmierzenia w dawaniu jałmużny, a nie chciał uśmierzyć biedy drugiego, tak że uczynek miłości nie był dziełem miłości w pełnym tego słowa znaczeniu. A zatem to, jak się wypowie słowo, a przede wszystkim jak się je rozumie, a dalej jak spełni się uczynek — to właśnie stanowi moment rozstrzygający w określaniu i poznawaniu miłości. Ale tu chodzi znów o to, że nie ma żadnego „tak", o którym można by na pewno powiedzieć, że dowodzi ono bezwarunkowo istnienia miłości lub jej nieistnienia.

A jednak na pewno miłość poznaje się po owocach. Święte słowa Pisma nie są powiedziane po to, aby nas wzywać do tym zawziętszego wzajemnego prawowania się. Mówią one raczej napomijająco do każdego — do ciebie i do mnie — każdego zachęcając, by nie zostawiał swej miłości bez owoców, lecz dokładał starań, żeby po-

znano ją po owocach, obojętne czy będą one poznane przez innych, czy też nie. Powinien on bowiem wysilać się nie po to, by miłość była poznana po owocach, lecz po to, by mogła być poznana; powinien w tym dążeniu zwracać uwagę na siebie, aby poznawanie miłości nie stało się dlań ważniejsze niż ta jedyna rzecz ważna, że miłość ma owoce i wobec tego może być poznana. Inną rzeczą jest dać człowiekowi mądrą radę i polecić mu ostrożność, aby nie dał się oszukać innym, inną zaś rzeczą, o wiele ważniejszą, jest wezwanie Ewangelii, kierowane do każdego z osobna, by się zastanowił, jak się drzewo poznaje po owocach — i że to jego samego lub jego miłość porównuje się w Ewangelii z drzewem. W Ewangelii nie znaczy to także, jak brzmiałyby mądre słowa: „Będziesz poznawał lub będzie się poznawać drzewo po owocach" — lecz znaczy: „Drzewo poznaje się po owocach", interpretacja zaś jest taka: Ty, który czytasz te słowa Ewangelii, jesteś drzewem. Tego, co Prorok Natan dodaje w paraboli: „Ty jesteś człowiekiem", nie potrzebuje uzupełniać Ewangelia, ponieważ jest to już zawarte w samej wypowiedzi, a następnie w tym, że jest to Słowo Ewangelii. Boski bowiem autorytet Ewangelii nie przemawia do jednego człowieka o drugim człowieku, nie do ciebie o mnie. Kiedy przemawia Ewangelia, to przemawia do poszczególnego człowieka; nie mówi o nas, ludziach, o tobie i o mnie; mówi do nas, do ludzi, do ciebie i do mnie o tym, że miłość poznaje się po owocach. Gdyby zatem ktoś przesadnie, fanatycznie i obłudnie chciał nauczać, iż miłość jest uczuciem tak bardzo ukrytym i zbyt dostojnym, by wydawać owoce, lub jest tego rodzaju tajemniczym uczuciem, że owoce nie stanowią dowodu ani za, ani przeciw jej istnieniu i że nawet trujące owoce niczego nie dowodzą — wtedy wspomnimy słowa Ewangelii: „Drzewo poznaje się po owocach". Nie aby napadać, lecz aby się bronić przeciw takim nauczycielom przypomnimy, że tu obowiązuje, co obowiązuje w stosunku do każdego słowa Ewangelii, iż ten, „który tak czyni, jest podobny człowiekowi budującemu na skale" „Gdy później przyjdzie nawałnica" i unicestwi szlachetną słabość delikatnej miłości, „gdy burza będzie szaleć i uderzy" w stek obłudy — wtedy prawdziwą miłość pozna się po owocach. Zaprawdę bowiem miłość winno się poznawać po owocach — ale stąd nie wynika, byś uważał się za znawcę; także drzewo winno się poznawać po owocach, ale stąd przecież nie wynika, iż drzewo ma się zajmować osądem innych drzew, przeciwnie — jest zawsze tym samym drzewem, które ma dawać owoce. Ale człowiek nie powinien się obawiać ani tego, kto może uśmiercić ciało, ani obłudnika. Jest tylko Jeden, którego człowiek powinien się lękać — to Bóg; i jest tylko jeden, o którego człowiek powinien się troszczyć — to on sam. Za-

prawdę, kto w strachu i drżeniu przed Bogiem troszczył się o siebie samego, tego nigdy nie oszukał obłudnik. Kto zaś skrzętnie śledzi dokoła, by wykryć obłudnika — czy mu się to uda, czy nie — niechże się ma na baczności, by przypadkiem nie popadł w obłudę. Takie bowiem odkrycia trudno uznać za owoce miłości. Ów natomiast, którego miłość nosi swój własny owoc w prawdzie, ten, nie usiłując i nie mając zamiaru, zdemaskuje lub nawet zawstydzi każdego obłudnika, co się do niego zbliża. Człowiek, który kocha, nie będzie jednak tego świadom. Najnędzniejszą bronią, prawie że nie bronią przeciw obłudzie, jest mądrość; jest ona raczej spokrewniona z obłudą. Najlepszą bronią przeciw obłudzie jest miłość, nie tylko bronią, lecz głębią bez dna. Po wieczne czasy nie ma ona nic wspólnego z obłudą. Owocem, po którym poznaje się miłość, jest także to, że kochającego chroni przed obłudą.

Ale jeśli tak jest, iż miłość poznaje się po owocach, to przecież w żadnym stosunku naszej wzajemnej miłości nie będziemy niecierpliwie, nieufnie i wyrokująco żądali zawsze tylko oglądania owoców. Pierwszą sprawą rozwiniętą tutaj było, że trzeba wierzyć w miłość, bo w przeciwnym razie nie zauważy się, że ona istnieje. A teraz słowa kierują się znów ku tej pierwszej sprawie i powtarzają: wierz w miłość. To jest wszystko, co można powiedzieć o miłości, jeśli się ją ma poznać. Po raz pierwszy zostało to powiedziane w przeciwstawieniu do zuchwałej zarozumiałości, która chce zakwestionować istnienie miłości, teraz zaś, skoro została wykazana jej poznawalność po owocach — mówimy to w przeciwstawieniu do chorobliwej, bojaźliwej i wyrachowanej zatwardziałości, która chce widzieć owoce w małostkowym i marnym niedowierzaniu. Nie zapominaj jednak, że byłby to piękny, szlachetny i święty owoc, objawiający twoją miłość, gdybyś w stosunku do drugiego człowieka, którego miłość wydaje niklejszy owoc, okazał się tak miłujący, by widzieć ów owoc piękniejszym, niż jest. Jeśli nieufność może rzeczywiście widzieć coś mniejsze, niż ono jest, to miłość może to widzieć większe. Nie zapomnij, nawet gdy się cieszysz owocami miłości, gdy poznajesz po nich, że tkwi ona w drugim człowieku, nie zapomnij, że jeszcze większym szczęściem jest wiara w miłość. Co prawda życie miłości poznaje się po owocach, które ją ukazują, ale samo życie jest jednak czymś więcej niż wszystkie owoce razem wzięte, które mógłbyś wyliczyć w jednej chwili. Dlatego najważniejszą, najświętszą i bezwzględnie przekonywającą cechą miłości pozostaje miłość sama, którą w miłości drugiego człowieka się poznaje i daje poznać. Jednakie poznaje jednakie; tylko ten, kto kocha, potrafi poznać miłość, tak jak i daje poznać swą miłość.

Sören Kierkegaard
Tłum. Jacek Susuł

SÖREN KIERKEGAARD

BĄDŹ WOLA TWOJA

Panie Jezu Chryste, prosimy Cię, abyś nas przygarnął, całkowicie przygarnął do Siebie. Czy nasze życie upływać będzie spokojnie pod strzechą u brzegów cichego jeziora, czy też podda nas próbie starć z nawałnicami wśród rozpętanego oceanu; czy starać się będziemy pilnie o zachowanie pokoju (I Th 4, 11), czy też w poniżeniu walczyć będziemy — przygarnij nas, przygarnij nas całkowicie do Siebie. Skoro tylko nas przygarniesz, wszystkośmy zdobyli, choć w oczach ludzi nie zdobyliśmy nic; i niceśmy nie stracili, choć wedle ludzkiego sądu straciliśmy wszystko. Takie czy inne warunki życia będą wówczas prawdą naszego życia, nie przygarniasz bowiem nikogo, by niegodnie umknął niebezpieczeństwu, ale też nikogo nie przygarniasz ku szaleńczym zuchwalstwom.

Modlitmy się za wszystkich. Za wątłe dziecko, które ofiarowują Ci rodzice, byś je przygarnął do Siebie. A gdy później ich wpływ powiedzie je ku Tobie, prosimy byś błogosławił takie wychowanie; lecz gdy skutek wychowania jest zgubny, spraw, aby złe wpływy nie odwracały dziecka od Ciebie, niechaj także służą, by wieść je ku Tobie. Ty, który nazwałeś się Drogą, znasz więcej ścieżek niż jest gwiazd na niebie — a nieprzeliczone są ścieżki, które prowadzą ku Drodze.

Modlimy się za tych, którzy odnowili z Tobą przymierze, jakie wszyscyśmy zawarli, w większości odnawiając je, w większości też zrywając; jednak nie wszyscy. Modlimy się za tych, którzy — w inny sposób niż dziecko — znajdują się jakby u wrót życia, po odnowieniu przymierza chrztu: prosimy, byś przygarnął ich do Siebie. O Ty, który nie tylko otrzymujesz obietnice, nie tylko dotrzymujesz obietnicy własnej, lecz nadto pomagasz biednemu człowiekowi, by dotrzymał swojej: przygarniasz ich do Siebie obietnicą, a jeśli swojej nie dotrzymują, znowu przygarniasz ich wciąż odnawianą obietnicą Twoją.

Modlimy się za ludzi, którzy poznali to, co życiu ziemskiemu daje treść najpiękniejszą, modlimy się za tych, którzy odnaleźli się w miłości, za tych, którzy się kochają, aby nie obiecywali sobie więcej, niż zdołają dotrzymać. A jeśli by nawet umieli szanować

swoje obietnice, prosimy Cię: niechaj nie obiecują sobie zbyt wiele w miłości, by ich namiętność nie stała się przeszkodą, która im nie dozwoli, byś ich przygarnął; niechaj się ona przyczyni, by ich do Ciebie prowadzić.

Modlimy się za męża, aby wysokie jego stanowisko (jeśli je piastuje), lub gorączkowa działalność, lub ciężki trud nie spowodowały, że o Tobie zapomni: niechaj w swojej funkcji, w swoim zawodzie, w swojej pracy czuje się coraz bliżej Ciebie.

Modlimy się za żonę, której przypadło w udziale życie spokojniejsze, z dala od rozproszeń i gwaru świata, by krzątając się wokół domowego ogniska zachowała skupienie — czując się coraz bliżej Ciebie.

Modlimy się za starca u schyłku dni, aby — skoro minął dla niego czas znoju — całkowicie wypełniła mu duszę myśl, która go do Ciebie przyciąga; modlimy się za starca nad grobem, abyś go przygarnął do Siebie.

Modlimy się za wszystkich: za tego, który w tej chwili wita światło dnia; spraw, aby ujawniło mu ono sens życia, którym jest przygarnięcie przez Ciebie. Modlimy się za konającego, którego wiele spraw i wiele ludzi pragnie może zatrzymać, i za tego, o którego niestety nie dba nikt i nic. Prosimy Cię — niechaj sens ich życia ujawni się w tym, żeś ich do Siebie przygarnął.

Modlimy się za szczęśliwych tego świata, którzy w radości swojej ledwo wiedzą, dokąd iść mają: przygarnij ich do Siebie i wzbudź w nich rozumienie, że iść powinni ku Tobie. Modlimy się za cierpiących, którzy nie wiedzą, dokąd pójść ze swą nędzą: przygarnij ich do Siebie. Spraw, aby szczęśliwy i nieszczęśliwy, tak odmiennie przez los doświadczeni, zespolili się w tej samej myśli, aby nie znali innego celu wędrówki, niźli Ty.

Modlimy się za tych, którzy potrzebują nawrócenia, abyś z drogi zatraty przygarnął ich do Siebie, na drogę prawdy. Tym, którzy zwrócili się ku Tobie i znaleźli drogę, daj, prosimy, aby przygarnięci przez Ciebie umieli iść po tej drodze naprzód. A ponieważ prawda jest „drogą, którą można zgubić trojako: myląc szlak, potykając się na nim i skręcając w niewłaściwym kierunku", prosimy, abyś przygarnął do Siebie, z fałszywego szlaku tych, którzy zbłądzili; abyś umocnił tych, którzy chwieją się na drodze; abyś tym, którzy stracili orientację, wskazał właściwy kierunek.

Modlimy się zatem o wszystkich. Lecz nikt nie potrafi wymienić wszystkich ludzi; a któż potrafiłby wyliczyć wszystko, co nas wyodrębnia. Wymieńmy tylko jedną odrębność. Modlimy się za sługi Słowa, za tych, których powołaniem jest przyciąganie ludzi

do Ciebie — o tyle, o ile człowiek to potrafi: błogosław ich pracę, prosimy. Lecz niechaj pełniąc ją, sami zostaną przygarnięci do Ciebie, niechaj w swej gorliwości, by innych ku Tobie zbliżyć, sami się od Ciebie nie oddalą. Modlimy się za społeczność chrześcijańską. Prosimy Cię, Panie, aby chrześcijanie pociągani ku Tobie, nie myśleli o sobie w sposób małostkowy, tak jakby im również nie było dane przygarniać innych ludzi do Ciebie, w miarę swych możności.

W miarę swych możności. Bo Ty jeden możesz przygarnąć do Siebie. Chociaż mocen jesteś posłużyć się wszystkim i wszystkimi, aby wszystkich ludzi przygarnąć do Siebie.

Sören Kierkegaard
Tłum. J. W.

Modlitwa powyższa jest zakończeniem książki Kierkegaarda, pt. „Szkoła chrześcijaństwa". Książka ukazała się z początkiem jesieni 1850 pod pseudonimem „Anti-Climacus". Kierkegaard figurował jako jej wydawca. Ostatnia część książki jest powtórzeniem kazania, jakie Kierkegaard ukończył 14 stycznia 1848, a wygłosił 1 września 1848 w kopenhaskiej świątyni, Frue Kirke, z okazji spowiedzi, która zwykle w kościołach protestanckich poprzedza Wieczerzę. Modlitwa Kierkegaarda wyrasta ze słów Chrystusa: „A Ja, gdy nad ziemię podwyższony będę, wszystko do Siebie przyciągnę" (Jan 12, 32). Jej tekst podajemy za „La vie spirituelle", I, 1960, gdzie również ukazał się obszerny komentarz do niej, pióra Jacques Colette, O. P.

MAREK SKWARNICKI

RZYM

Nie wybierałem
Zawsze mi było dawane Nie wiem czy nie z nadmiarem
Nie wybierałem ani czasu ani przestrzeni
w których żyję
nawet palca opartego na piórze
co tak w tej chwili śmiesznie podskakuje razem z całą ręką
Jego też nie wybierałem
on mi został dany jak wszystko
i doprawdy nie wiem co odpowiedzieć
gdy mnie ktoś zapytuje czy jesteśmy
wolni

Właśnie zapada noc nad Bazyliką Świętego Piotra
astronomowie ptasim wzrokiem wypatrują
śladu myśli na twarzy niepokonanej planety
Podarowana to noc
Także i ta planeta została mi podarowana
Dookoła niej cisza grzmi niebo na gwiazdy rwąc

Powiedz dlaczego właśnie teraz
czy nie mogłem przyjść tutaj wcześniej
z dworem renesansowego księcia
i opowiadać dawno pomarłej gawiedzi
historie o tajemnicach tronu i alkowy
Czemu właśnie ten czas mi darowałeś
a nie czas śmiechu i zabaw atłasowych
gitar wtórzących tańcom soczystej pomarańczy
słońca W tej chwili liść jesienny po twoim placu tańczy
Ruda trawa pokrywa miejsca gdzie popełniano mordy
nad narodem wybranym
Czemu mi nie podarowałeś
czasu Tristana i Izoldy

Albo mogłem być błaznem
gdziekolwiek chcesz i kiedy
z twarzą uróżowaną i dzwonkiem na kapturze
błaznem którego przepędzają ubrani w purpurę tchórze
z obawy by błazen nie był zbyt wiernym odbiciem rzeczywistości

Ale nie wybiera się czasu
on jest nam darowany
I nie wybiera się kraju
A zanim pozwolono nam pomyśleć
już zostaliśmy uwięzieni

Właśnie zapada noc nad Bazyliką Świętego Piotra
Planeta wplątana w tę dziwną historię
okrąża Koloseum
Po obracającej się kuli ziemi
sunie cień a gdzie spocznie cień
tam zapalają się światła i powoli
w rytm koniecznego ruchu
ludzie układają się ciepło
i zamykają oczy by prędzej stracić
przytomność

Oto kołyska
la la la la la
we śnie wszyscy ludzie są braćmi

Wszystkiego dałeś mi z nadmiarem
za duży wiatr na moją wełnę
nie mogę pojąć czego chcesz
wszystko jest takie niezupełne
niedorośnięte niewytrwałe
w dodatku Ty
sam
wybierałeś i kraj swój czas i nawet śmierć

Czemu tak trudno nam wybierać
i czemu wolność taka krucha
Dlaczego ciemność triumfuje
a woda żywa taka sucha

Dlaczego czas nam darowałeś
nie słońcem dnia przykrytych winnic
ale czas szary stary gorzki
jak dno nieprzewietrzonych piwnic
Kto mi to dał że siedzę tu
patrząc jak noc gwiazdami wzbiera
a obok parking martwych aut
i gdzieś daleki płacz skutera

Oto kołyska
la la la la la
we śnie wszyscy ludzie są braćmi

Marek Skwarnicki
jesień 1959 Rzym

JERZY S. SITO

FIZJOLOGIA ŚMIERCI

1

MISTRZ PYTA I ODPOWIADA

Kto ziemi żyzność przewierci
aby się dostać do śmierci?

Ja dostanę się do śmierci,
choćbym życia zbył się ćwierci.

A życia zostało ćwierć mi
abym się dostał do śmierci.

2

MISTRZ CHWALI ERAZMA

Zaś czynić pocznę w Panu,
jak Erazm z Rotterdamu.

Najpierw prosząc w Imię Twoje
byś mnie zostawił w spokoju,

a do zbożnej ciekawości,
ach, nie naruszył żałości

3

MISTRZ CZYNI Z LIŚCMI

Zaś odgarnę zielone
liście wpierw, zanim zapomnę.

W nich jest kształt moich powiek
i ust moich zapowiedź.

Nimi pszczół zmarłych niania
tu karmi larwę nieba.

Więc cię, liściu, całuję:
kocha, lubi, szanuje.

4

MISTRZ CZYNI Z PROCHEM

Potem iłu, czarnoziemu garść,
nim wiotka nadejdzie starość.

Weń popiołu garstkę ciskam
i siemię moje, i wszystko.

Iżbym w proch się obrócił,
a potomstwem nie zasmucił.

5

Kiedyż ciała dojdę w ziemi,
w miękkich palcach korzeni?

6

MISTRZ ROZWAŻA NAD CHEMIĄ

Witaj oko ziemię wszystką,
przyjmijże, i ugość ją.

Kiedy się z ziemią zwiążesz,
za słyszeniem, ucho, zatążysz.

Tobie będzie woda, tobie chrzęst dartych mięśni,
a korzeniom darcie i żer, a życia ćwierć mi.

7

MISTRZ GANI ROŚLINNOŚĆ

Więc mi, korzeniu biały,
oczu, uszu nie całuj.

Twoją chytrość przenikliwą
i głód twój znam, i chciwość.

8

Przeto odgarniam was, korzenie,
schodzę w dół, gdzie kamienie.

9

MISTRZ DZIWUJE SIĘ MATERII

Tobie ucho znowu radość,
gdy kamień na plecy spada,

i nie kaleczy, lecz tonie
w plecach, jak Siegfried w Renie.

Tak to w zgodzie z Materią,
która karmi i rwie ją.

Jak w lekcji doktora Deijmana,
gdy lancet mózg odpina.

10

Dalej już kamień nie sięga,
choć tam z ciała sok ucieka.

11

MISTRZ CZYNI W SKALE

Jej to pancerz być musi,
więc skałę będę kruszył.

Choć dłoniom moim pergamin
raczej niż twardy kamień.

12

a dostanę się do śmierci,
choćbym życia zbył się ćwierci.

13

ROZMOWA MISTRZA ZE ŚMIERCIĄ

Miła śmierci, powiedzże mi
jesteś tu, czy mnie mamisz?

Cień twój prowadzam za sobą,
a nie wiem, śmierci, czy mogę.

Znam cię, śmierci, i nie znam cię,
lękam się i miłuję cię.

Mieszkasz we mnie, jak w Dawidzie Saul,
więc mnie śmierci, gorąca, całuj.

Jerzy S. Sito
Hampstead, 23. 6. 58

THOMAS MERTON przełożył **Jerzy S. Sito**

PRZYCZYNEK DO APOKALIPSY

Krajobraz: Bestia
Tam, u wschodniego wybrzeża,
gdzie dym topi się w misce wygaszonych miast,
stoją w delegacjach ostatni ludzie, czekając
zwiastowanego nam siedmiogłowego stworzenia,
które wynurzy się z głębin dotąd nie odkrytych:
czekają na widok tych siedmiu rogów, diademów,
na dźwięk siedmiu głosów końcowego bluźnierstwa.

Na zachód zaś, gdzie wody są śliskie jak jedwab,
i w zmierzchu mienią się niepewnym światłem
(które przysłania dym z wygaszonych pracowni),
ostatni ludzie czekają na widok siedmiogłowej istoty.

Stoją wokół radioodbiorników,
ich szczupłe, podniecone piersi przybrane są w królewskie insygnia,
wymieniają wolnomularskie znaki i pozdrowienia.
Co się stanie, kiedy zobaczą te głowy, te rogi
burzące migotliwe morze?
Czy zdołają unieść własne czoła i wyciągnąć przed siebie dłonie,
i wzdragać się przed ostatnim klejmem nie do zatarcia,
i obnosić rozpacz zwierzęcego stempla,
wiecznie smagani jego obrzydłym imieniem?

Opodal, w głębi lądu, gdzie tuzin samolotów bzyka jeszcze
nie głośniej niż końskie muchy, opodal ruin przeciętnego miasta,
pływający w rzece niebiesko-zielony smok średniej wielkości
wynurza się z błotnistej wody, wychodzi pobaraszkować chwilę
[na lądzie.

Wznosi się ponad bezdrożami wybrzeża,
będzie się tarzał w popiołach zrujnowanego kraju.
Lecz żaden człowiek nie odwróci się, nie zdziwi,
nie spojrzy tam, gdzie matowieją w słońcu szare boki.
Któż, w ten dzień gniewu, zdobędzie się na ciekawość wobec zwy-
[kłego smoka,
lub na zdziwienie wobec wymiarów tak powszednich, jak grzech?

W międzyczasie nikt nie śledzi aniołów, które przechadzają się tam
[i z powrotem,
w potrzaskanych górach południa.
Nikt nie widzi ognia strzelającego spod kopyt
wszystkich białych, niecierpliwych koni.

Nie słyszą, nie dziwią się też muzyce płonących mieczów.

(Na północ na północ, co tam jest do obejrzenia?
Kto opisze grozę zrujnowanych ulic?
Kto ośmieli się spojrzeć tam, gdzie ptaki o złotych dziobach
dźgają niebieskie źrenice pomordowanych świętych?)

TROPIKI

W południe słońce wypala jak nagan.

Strażnicy Karnej Wyspy,
szaleni,
szaleństwo zbrodni,
zbiegają się w klnący stożek,
więżąc wiatr
czterostopy.

Skuci zaś,
i ponumerowani ludzie
nie zaprzestają pracy:
wznoszą klatkę dla żarłocznego słońca.

O szóstej
dzień wybucha jak bomba:
jest noc.

Strażnicy
natychmiast kryją się w dżungli, budują łódź,
giną na widnokręgu.
Więźniowie zaś,
więźniowie Państwa,
nie porzucają pracy:
zbierają asfaltowe ułomki nocy.

PIOSENKA

Kiedy deszcz, (śpiewa lekko), deszcz pochłonął mój dom
I wiatr brodzi w mych drzewach,
Kiedy cedry służalczo łapami glaszczą burzę,
Cisza głośniejsza od sztormu
Staje w drzwiach mego schroniska.
Tu w samotności śpiewam
Smutne i czyste pieśni;

Zaś inni zebrali się razem;
Już chmurzą się ich okna, już się żalą,
Już woda szkło ich marszczy,
Tak, iż słów nie dostrzegam mówionych,
ni oni mnie.

Rzeki przywdzieją ich domy,
I skryją ich nagą mądrość.

Już w głąb,
Jak podwodne łodzie,
Schodzą rozmowy:
Zanurz je w mojej burzy, zanurz ich nikłość.

A ja?
Ja piję deszcz i wiatr,
Wyróżniam wiersze kipiące z głębi lasu:

Wiatr myśli chłodzi,
Bezpłatnie,
Twarz chłodzi, oczy wodniste.

Tak żyję na mej ziemi na mej wyspie,
Rozmawiam z Bogiem, z Bogiem mym pod progiem,
Kiedy wiatr w moich drzewach, w moich drzewach brodzi,
Kiedy deszcz, (śpiewa lekko), deszcz pochłonął mój dom.

ARIADNA

Płonącym popołudniem
Bębenki rozmawiają ze sobą jak szarańcza;
Flet wylewa swą cienką, niekończącą się strużkę,
Zszywa nią grzechot pałeczek na drewnianych cymbałach.
Bębny i dzwonki wymieniają garście błyszczących monet,
Bębny i dzwonki rozsypują dźwięk jak grosze,
popatrz, po całym powietrzu.

Ach, chuda dłoń lutnisty
Nagłym ruchem zgarnia ze strun swych nuty
I rozrzuca je wkoło jak krople wody.

Za bambusową zasłoną,
Za palmami,
W zielonych, nakrapianych słońcem komnatach pałacu,
Poziewa Ariadna
Ariadna w czerwonych pantofelkach puszcza kulkę w rulecie.

Nagle,
prosto na północ,
Grecki okręt przeskakuje horyzont;
Biegnie jak źrebak rozgarniając pianę,
Kieruje się przez pastwiska jasnych ametystów,
I rży u mola.
Całe miasto wylega,
patrzą:
Szybko, jak zamknięcie dłoni,
Opada żagiel.

Już w bęben walą,
tłum wrzeszczy:
O Tezeuszu, o grecki herosie!

Szybka jak myśl
Ariadna sunie ku oknu.
Strzały świetlne padają na wszystkie strony,
odskakują od zbroi czarnookiego
wodza.
Strzały świetlne
drgają w niej,
jak struny gitary.

Thomas Merton

Przełożył Jerzy S. Sito

Ks. JÓZEF MAJKA

RELIGIA A INTEGRACJA SPOŁECZNA

Od wielu już lat zagadnienie odbudowy, zniszczonych przez indywidualizm i kapitalizm oraz dyktatury, struktur społecznych jest przedmiotem szczególnego zainteresowania socjologów i specjalistów od polityki społecznej[1]. Dyskusja na ten temat osiąga w ostatnich latach to stadium, w którym od pewnych ogólnych stwierdzeń i analizy istniejącego stanu rzeczy przechodzi się do badania roli poszczególnych instytucji społecznych w rekonstrukcji ładu społecznego. Socjologowie i politycy zaczynają bowiem coraz wyraźniej zdawać sobie sprawę z tego, że zagadnienie ładu społecznego to nie jest tylko problem form ustrojowych i przepisów prawnych. Ład ten musi być wypracowany na poszczególnych odcinkach; podkreślają przy tym, iż należy koniecznie zwrócić uwagę na podstawowe formy życia społecznego i jego naturalne instytucje. Dlatego to bada się ich stan i tendencje rozwojowe w zmienionych warunkach społeczno-gospodarczych i próbuje określić ich znaczenie w kształtowaniu się więzi wspólnotowych oraz stabilizacji życia społecznego.

Wśród tych instytucji społecznych, obok rodziny, społeczności sąsiedzkich, wspólnot przedsiębiorstwa i zakładu pracy, przedmiotem szczególnego zainteresowania i studiów z tego właśnie punktu widzenia jest religia[2]. Rozwój socjologii religii, który obserwujemy w ciągu ostatnich dziesiątków lat, sprzyja oczywiście tego rodzaju badaniom i dyskusjom. Uzgodnienie jednak stanowisk wśród dyskutantów nie jest bynajmniej łatwe. Trudno się zresztą temu

---

1 Zagadnienie to ma bardzo rozległą literaturę. Wspomnijmy tylko prace socjologa niemieckiego K. Mannheima, zwłaszcza *Man and the Society in the Age of Reconstruction* (London 1948), publikacje francuskiego ośrodka „Economie et Humanisme", a u nas słynny artykuł prof. Szczepańskiego pt. *Próba diagnozy*, ogłoszony w „Przeglądzie Kulturalnym".

2 Miarą zainteresowania socjologów religii tym zagadnieniem jest fakt, że było ono głównym tematem obrad VI Międzynarodowej Konferencji Socjologii Religii, która odbyła się w Bolonii od 3 do 6 września ub. r. Autor tego artykułu nie dysponował jeszcze przy jego pisaniu materiałami z tej konferencji. Z jej programu jednak można wywnioskować, że jej tematyka różni się nieco od tego, co znajdzie czytelnik w tym artykule.

dziwić. Badania socjologiczne (empiryczne) w tym zakresie zaledwie się rozpoczynają, a głos zabierają bardzo często w tych sprawach nie tylko socjologowie, lecz także publicyści, którym z natury rzeczy brak cierpliwości w oczekiwaniu na wyniki tych badań; śpieszą się więc niekiedy z dość łatwymi i powierzchownymi uogólnieniami, które najczęściej są zaprawione przekonaniami światopoglądowymi autorów. Towarzyszy temu ponadto niemałe pomieszanie pojęć, przy czym nie tylko sam pogląd na religię, ale w jeszcze większym stopniu sposób pojmowania integracji społecznej wywiera wpływ na stanowisko autorów w tej skomplikowanej kwestii.

W tych rozważaniach chodzi nam więc przede wszystkim o zwrócenie uwagi na te nieporozumienia i o dokonanie próby ukazania całości problematyki oraz rozważenia, w jakim kierunku mogłyby iść ewentualne badania socjologiczne w tej dziedzinie. Będziemy się też starali wskazać na niektóre błędy, wypowiadane na temat społecznej roli chrześcijaństwa, a pochodzące z fałszywego jego rozumienia.

Wśród autorów, którzy kwestionują społecznie konstruktywną rolę religii, należy na pierwszym miejscu wymienić marksistów [3], którzy wychodząc z założeń swej filozofii społecznej (teoria alienacji) uważają, że religia jest jedną z przyczyn wyobcowania człowieka, jego oderwania od rzeczywistości społecznej i podporządkowania obcym, tajemniczym i antyhumanistycznym siłom. Takie jest ich stanowisko generalne; niektórzy bowiem są skłonni przyjąć, że w pewnych okolicznościach religia może stać się czynnikiem integracji społecznej [4]. U podstaw tych poglądów kryje się nie tylko pojmowanie religii jako zjawiska czysto socjologicznego, lub socjo-psychologicznego, lecz także specyficzny sposób pojmowania życia społecznego w ogóle, a zagadnienia integracji społecznej w szczególności. Sprawy te wymagają więc bliższego wyjaśnienia. Pozornie tylko przeciwstawne jest stanowisko socjologizmu durkheimowskiego, który, jak wiadomo, identyfikując zjawiska religijne z socjologicznymi, twierdzi, że w religii należy szukać początków życia społecznego, a w społeczeństwie — religijnego. Elementarne więc formy społeczne miały charakter religijny, z czego oczywiście nie wynika, że charakter taki zachowały. Ogół współczesnych socjologów religii jest zdania, że jest ona czynnikiem

---

[3] Wypowiedzi klasyków marksizmu na ten temat są dość znane. Omawia je dość szeroko choćby Ch. Hainchelin w książce pt. *Pochodzenie religii*, W-wa 1954, zwłaszcza s. 278 nn.

[4] por. artykuły T. M. Jaroszewskiego: *Czy Kościół może być czynnikiem dezorganizującym więź społeczną*, „Polityka" II (1958) nr 42 (86) oraz *Religia a integracja społeczna* „Polityka" III (1959) nr 16 (111) i 17 (112).

społecznie konstruktywnym, choć różnie rolę religii w życiu społecznym określają. Zwracają w każdym razie uwagę na to, że zagadnienie to nie może być stawiane jednoznacznie, gdyż nie wszystkie religie i nie w każdych okolicznościach wywierają taki sam wpływ na życie społeczne.

1. CO ROZUMIEMY PRZEZ „INTEGRACJĘ SPOŁECZNĄ"?

Przy omawianiu roli religii w integracji społecznej należy zdać sobie sprawę z tego, że dyskusję należałoby właściwie zacząć o wiele wcześniej: różnice bowiem stanowisk dotyczą samego zagadnienia integracji. Podczas gdy zjawisko dezintegracji nie jest na ogół, jako fakt, podawane w wątpliwość (stwierdza się je powszechnie na zachodzie, a u nas podkreślił je także w swej ciekawej analizie prof. J. Szczepański), to istnieje bardzo poważna różnica zdań co do tego, na czym polega w istocie rzeczy integracja społeczna. Zagadnienie to może być rozważane z punktu widzenia filozofii społecznej, socjologii i polityki. W każdej z tych dziedzin myślenia pojęcie to będzie inaczej określane, a pomieszanie tych punktów widzenia musi w rezultacie doprowadzić do błędów.

Z punktu widzenia filozofii społecznej problem integracji sprowadza się do stosunku poszczególnych członków społeczności do dobra wspólnego, a przez nie wzajemnie do siebie. Przenoszenie jednak tego, słusznego z punktu widzenia filozofa stanowiska w dziedzinę socjologii może okazać się uproszczeniem, a nawet prowadzić do nieporozumień. Dodajmy, że w dziedzinie filozofii społecznej tyle można wyróżnić koncepcji integracji społecznej, ile istnieje systemów filozoficzno-społecznych. Rzecz jasna, że tylko jedna z tych koncepcji może być prawdziwa.

I tak np. w ujęciu marksistowskim zagadnienie integracji społecznej będzie się sprowadzało zapewne do wzrostu uświadomienia w masach społecznych konieczności rozwoju społecznego, gdyż ten wzrost uświadomienia przyczyni się do wprzęgnięcia mas do walki z czynnikami alienacji, a więc do walki o postęp społeczny i gospodarczy. W ujęciu natomiast indywidualistycznym integracja społeczna polegałaby po prostu na umiejętności obrony własnych interesów bez naruszenia podstawowego porządku społecznego. Solidaryzm zidentyfikuje integrację społeczną z — bardzo zresztą różnie przez różne kierunki solidarystyczne pojmowaną — solidarnością. Wszystkie te ujęcia różnią się, jak widzimy, od wyżej przez nas podanego.

Nie miejsce tu na analizę i krytykę tych różnych koncepcji. Prowadziłoby nas to do dyskusji na temat samych podstaw filozofii

społecznej — koncepcji człowieka i życia społecznego. Zagadnienia te były już niejednokrotnie dyskutowane, a ponadto filozoficzna koncepcja integracji nie będzie bezpośrednią podstawą tych naszych rozważań. Wspominamy o niej, bo nie da się zaprzeczyć, że istnieją ścisłe związki między koncepcjami filozoficzno-społecznymi a socjologicznymi.

Inaczej sprawa integracji społecznej przedstawia się dla polityka, który rozważa ją najczęściej z punktu widzenia zwartości wewnętrznej państwa, pojmowanej zwykle jako jedność organizacyjna (centralizacja) i ideologiczna (jednoświatopoglądowość) oraz jako stopień podporządkowania obywateli w stosunku do władzy. Ujęcie takie jest jednak powierzchowne i z socjologicznego punktu widzenia błędne.

Dla socjologa sprawa integracji społecznej jest zagadnieniem bardziej skomplikowanym. Interesuje się on bowiem przede wszystkim tym, jak się integracja społeczna dokonuje, jaki rodzaj więzi społecznych na nią się składa i jakie czynniki decydują o powstawaniu tych więzi. Nie ulega zaś wątpliwości, że czynniki kształtujące te więzi są liczne i bardzo różne. Czynnikiem integrującym jest np. nie tylko to, co ludzi do siebie upodabnia, lecz także to, co ich różni i dlatego Leon XIII powiedział w *Rerum Novarum*, że bez różnic między ludźmi życie społeczne ani istnieć, ani nawet pomyśleć się nie da. Ponadto liczba węzłów łączących ludzi i liczba ośrodków grupowych jest w każdej, zwłaszcza większej grupie społecznej duża. Prawdziwa więc integracja społeczna domaga się wielości i wielorakości powiązań między ludźmi, bogactwa kształtów społecznego współodczuwania i współzależności. Wyrazem tego, że nie zawsze to, co nas różni — równocześnie nas dzieli, jest fakt, że różnice są w życiu społecznym podstawą wzajemnych zbliżeń, podyktowanych po prostu potrzebą, poszukiwaniem tego, czego sami nie posiadamy. Dzięki różnicom następuje *communicatio* dóbr, prowadząca do społecznej *communio*. Nie przeciwstawność poglądów na pewne dobra oraz na sposób ich realizacji, ale całkowity brak zainteresowania tymi dobrami stwarzałby doskonałą obcość społeczną między ludźmi. Nawet więc spory i rozbieżność poglądów na sposób realizowania dóbr są dowodem jakiejś podstawowej bliskości między ludźmi, skoro jedni i drudzy chcą tego samego, a tylko uważają, że można to osiągnąć inaczej. Zagadnienie jest więc rzeczywiście skomplikowane i należy się tu wystrzegać zbyt łatwych uproszczeń.

Z punktu widzenia socjologicznego integracja społeczna nie domaga się bynajmniej całkowitej jednolitości myślenia i działania, nie zakłada wyzbycia się indywidualnych i zróżnicowanych celów, nie powoduje wyosobnienia — w znaczeniu wyrzeczenia się — oso-

bistych celów i dążeń. Zakłada natomiast bogactwo form życia społecznego, zaangażowanie społeczne poszczególnych jednostek w wielu różnorakich grupach społecznych przy pewnej koordynacji tych dążeń i działań indywidualnych oraz społecznych poszczególnych członków społeczeństwa.

Stawiamy więc pytanie, czy religia sprzyja takiemu społecznemu zaangażowaniu się swych wyznawców, warunkującemu z jednej strony ich rozwój osobowy, z drugiej zaś kształtowanie się ładu społecznego i realizację dobra wspólnego.

2. RELIGIA JAKO CZYNNIK INTEGRACJI SPOŁECZNEJ

Religia może być czynnikiem integracji społecznej w poczwórnym znaczeniu:

a) Stawia ona przed człowiekiem nowe zespoły dóbr (łącznie z Dobrem Najwyższym), które mogą być zdobywane przez działanie społeczne. Domaga się więc od niego zaangażowania społecznego w nowych dziedzinach, co zmusza go do wykonywania nowych czynności społecznych i tworzenia zupełnie oryginalnych, religijnych ośrodków społecznych. Działalność społeczna człowieka doznaje więc dzięki religii wzbogacenia i zwielokrotnienia, a jego powiązania z religijnymi ośrodkami i grupami społecznymi powiększają liczbę nici społecznych, wiążących go ze zbiorowością.

b) Religia przyczynia się do wzbogacenia treści świadomościowych, składających się na tzw. „ideologię społeczną", czyli powiększa zespół tez, przekonań i wierzeń wspólnych wszystkim członkom społeczeństwa. W każdej grupie społecznej istnieje bowiem pewien zespół treści, które tak są wspólne wszystkim członkom danej grupy, że staje się to potężnym czynnikiem wzajemnego zbliżenia i zrozumienia. Ideologia społeczna sięga bardzo głęboko w samą strukturę wewnętrzną grupy, gdyż kształtuje wśród jej członków obraz drugiego człowieka, a przede wszystkim wpływa na wybór i określenie dobra wspólnego i środków jego realizacji. Dodajmy, że ideologia religijna łączy nie tylko członków tej samej religii, gdyż ponad wszystkie różnice wierzeń szczegółowych łączy ludzi religijnych przyjmowanie wyższych nadprzyrodzonych wartości i wiara w Boga. Jasną jest rzeczą, że treści składające się na ideologię religijną nie są jedynymi elementami ideologii społecznej, ale bardzo często jedne z drugimi bardzo ściśle się łączą i wzajemnie na siebie rzutują.

c) Każda religilia tworzy jakieś mniej lub więcej zwarte i rozbudowane formy organizacyjne, które odgrywają często bardzo po-

ważną rolę w strukturze organizmu społecznego. Jeżeli nawet rola ta nie byłaby tak wielka, jak np. rola organizacji parafialnej w strukturze społecznej, a nawet administracyjnej wielu krajów europejskich (między innymi niektórych zwłaszcza ziem polskich aż po wiek XX), to zawsze wzbogacała ona tkankę społeczną, przyczyniała się do zwielokrotnienia powiązań i kontaktów społecznych, do uintensywnienia tego, co Durkheim nazywał „gęstością społeczną" (*densité sociale*). Ponieważ zaś socjolog nie potrafi inaczej wyobrazić sobie doskonale zwartej społeczności, jak tylko w postaci całości złożonej z szeregu społeczności niższego rzędu, różnego rodzaju, kształtu i rangi, stąd to zagęszczenie tkanki społecznej dzięki istnieniu społeczności religijnych ma niemałe znaczenie dla wzmocnienia ogólnej więzi społecznej i kształtowania się ładu społecznego. Dzięki istnieniu wielu różnego rodzaju społeczności, także społeczności religijnych, człowiek jest w jakiś określony sposób osadzony w społeczeństwie. Nie chodzi całkowicie luzem, ale też i nie jest „zmasowany". Jest związany społecznie zachowując równocześnie wolność, bo ma możliwość wyboru, znalezienia dla siebie miejsca wśród wielu społeczności, do których się dobrowolnie włącza i w których żyje.

d) Religia wreszcie, *last but not least*, jest prawie zawsze tak ściśle powiązana ze wszystkimi społecznymi czynnościami człowieka, że swym wpływem obejmuje prawie wszystkie instytucje społeczne nadając im na wpół religijny charakter, sakralizując je. Dotyczyło to historycznie prawie wszystkich form życia społecznego, począwszy od rodziny a kończąc na państwie. Błędem jest wprawdzie sprowadzanie religii do zjawisk społecznych, ale też nieprawdą jest, że religia została po prostu wymyślona przez monarchów dla łatwiejszego utrzymania władzy, dla ukrycia wyzysku hierarchicznego. Prawdą jest natomiast, że zarówno tzw. „religie narodowe" (*Volksreligionen*), jak i tzw. „religie uniwersalistyczne" (*Universalreligionen*) wywierały i wywierają potężny wpływ na kształtowanie się form życia społecznego i działały w kierunku ich wzmocnienia i uświęcenia. Dlatego to i ośrodki kultu stawały się bardzo często ośrodkami o charakterze świeckim, a nawet odwrotnie — świeckie ośrodki grupowe stawały się ośrodkami kultu. Wspominaliśmy już, jaki wpływ miało to na kształtowanie się ideologii społecznej. Znajduje to wyraz nawet w charakterze czynności społecznych, które nawet w dzisiejszym bardzo znaturalizowanym świecie są połączone z pewnymi czynnościami religijnymi. Nie należy bowiem zapominać, że laicyzacja życia społecznego jest dziełem ostatnich stu lat i ogarnęła właściwie tylko Europę.

3. CZY RELIGIA MOŻE BYĆ CZYNNIKIEM DEZINTEGRACJI SPOŁECZNEJ?

Czy jednak religia, jak chcą niektórzy, nie powoduje w niektórych przynajmniej wypadkach osłabienia więzi społecznej? Lansujący takie opinie powołują się zazwyczaj na to, że religia prowadzi niejednokrotnie do oderwania człowieka od spraw tego świata, a więc i od zainteresowań społecznych, a także wskazują na sprawę nietolerancji religijnej, która prowadzi do konfliktów i walk religijnych. Zarzuty nie są błahe i należy im się nieco bliżej przypatrzyć.

Zagadnienie stosunku religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, do „świata" było w ciągu ostatnich stu lat niejednokrotnie dyskutowane, zwłaszcza przez protestanckich historyków Kościoła i socjologów religii. Wypowiedziano w tej sprawie niemało błędnych opinii, które zresztą były już ze strony katolickiej badane i prostowane. Poddano przede wszystkim analizie samo pojęcie „świata" i stwierdzono, że osławiony negatywny stosunek do świata był po prostu protestem przeciw temu, co w nim było złe. Nie należy mieszać zrozumiałej z punktu widzenia psychologicznego i socjologicznego siły protestu z zasadniczym odrzuceniem pozytywnych wartości kultury i życia społecznego. Sprawa ta została mniej więcej w literaturze wyjaśniona i nie ma powodu dłużej się tu nad nią zatrzymywać. Zwracamy na nią uwagę, bo zdarza się, że niektórzy publicyści jeszcze do tego wracają.

Przy analizie stosunku religii do świata trzeba jeszcze umieć rozróżnić pewne porządki wartości społecznych. Religia stawia oczywiście niżej dobra kultury materialnej od dóbr kultury duchowej, zwłaszcza moralnej, a to dla kierunków materialistycznych, które w rozwoju wartości materialnych, zwłaszcza gospodarczych, dopatrują się źródła wszelkiego postępu, także duchowego, jest równoznaczne ze stanowiskiem antypostępowym i antyspołecznym, a nawet antyhumanistycznym. Zbliżamy się tu jednak znowu do samych podstaw światopoglądu. Sprawa wymagałaby ponadto szczegółowego rozpatrzenia w odniesieniu do poszczególnych systemów religijnych, co zresztą w dużym zakresie już jest także rozpracowane w literaturze socjologiczno-religijnej.

Zagadnienie nietolerancji religijnej należy jasno odróżnić od ducha misyjnego religii. W socjologii religii dzieli się często religie na dwie grupy: religie misyjne i religie ekskluzywne. Ekskluzywny charakter mają mieć zazwyczaj tzw. religie narodowe, które nie zdradzają tendencji do rozszerzania się poza granice jednego narodu, są bowiem z nim związane i treściowo, i organizacyjnie. Nie

wynika z tego oczywiście, że religie ekskluzywne są tolerancyjne, gdyż i one także pojmowane są jako obowiązek dla ludzi należących do danego narodu. Religie uniwersalistyczne mają zwyczajnie charakter misyjny, co znowu nie musi pokrywać się z brakiem tolerancji; przeciwnie z samego charakteru religii uniwersalistycznej wynika tendencja tolerancyjności, bo zdążają one do wewnętrznej przemiany człowieka, a nie jedynie do doprowadzenia go do zewnętrznego konformizmu kultowego. Nietolerancja religijna przejawia się więc z punktu widzenia socjologicznego jako próba wywierania jakiegoś przymusu, czy to fizycznego, czy gospodarczego, czy społecznego w kierunku rozszerzenia zasięgu oddziaływania danej religii, przy czym w wypadku oporu ze strony przymuszanego powstaje między dwoma partnerami społecznymi stan wrogości.

Działalność misyjna natomiast polega na oddziaływaniu religijnym przez środki duchowe, a w każdym razie przemawiające do sfery duchowej człowieka (przekonywanie, modlitwa, dobry przykład) zmierza więc ona do duchowej przemiany człowieka. Różnica ta staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy spojrzymy na te dwie czynności społeczne od strony psychologicznej. Nietolerancja jest potwierdzeniem siebie samego, próbą narzucenia innym własnego poglądu na świat i dlatego w wypadku oporu prowadzi do stanów wrogości i nienawiści. Działalność misyjna jest wyjściem naprzeciw drugiemu człowiekowi, pragnieniem dania mu czegoś z siebie; jest więc aktem miłości bliźniego i prowadzi do ofiary i wyrzeczenia na rzecz drugiego.

Nietolerancja religijna i walki religijne, które są jej skrajnym przejawem, nie ma, rzecz jasna, nic wspólnego z prawdziwą religijnością, jest jej wynaturzeniem. W każdym razie jest ona sprzeczna z samą istotą religii uniwersalistycznej. Działalność natomiast misyjna i rozwój ducha misyjnego nie tylko nie powoduje osłabienia więzi społecznej, lecz przeciwnie — jeszcze ją wzmacnia, bo jest przejawem narastającej bliskości między ludźmi.

Należy zaznaczyć, że nietolerancja w klasycznym tego słowa znaczeniu różni się istotnie od podejmowanych przez społeczności religijne, częściej zaś przez społeczności świeckie kierowane przez ludzi religijnych, czy to w formie nacisku opinii publicznej, czy to przy użyciu środków prawnych, zabiegów, zmierzających do zachowania porządku prawnego, czy poziomu moralnego tej społeczności. Jak bowiem prawo oraz opinia publiczna ma obowiązek ścigać i piętnować zbrodnie pospolite (kradzieże, morderstwa), tak ma ono również obowiązek ścigać i piętnować akty publicznej zniewagi Boga (bluźnierstwa, profanacje, kult niemoralny). Czynią to

zresztą nawet prawodawstwa państw nie przyznających się do religii, posługując się przy tym motywacją zniewagi uczuć religijnych wierzących, lub naruszaniem porządku publicznego. Różnica jest delikatna i granica łatwa do przekroczenia, ale zupełnie wyraźna. Nie dostrzeganie tej różnicy prowadzi do wielu nieporozumień. To też, jak mi się zdaje, sprowadziło na manowce całą dyskusję o „środkach bogatych i ubogich" [5].

Na postawione więc pytanie należy odpowiedzieć, że religia sama w sobie nie może stać się czynnikiem dezintegracji społecznej, chyba że popadnie w jakieś wynaturzenia.

4. INTEGRACYJNA ROLA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wszystko, cośmy dotychczas powiedzieli, da się w jakiś sposób odnieść do każdej prawie religii, choć już nawet w tych ogólnych rozważaniach musieliśmy zwrócić uwagę na dość powszechnie przyjęte rozróżnienie na religie narodowe i uniwersalistyczne; wiele zaś z tych uwag odnosiło się przede wszystkim i bezpośrednio do chrześcijaństwa, jako typowego przykładu religii uniwersalistycznej. O integracyjnej roli samego chrześcijaństwa da się jednak powiedzieć o wiele więcej. Jest ono wprawdzie wewnętrznie podzielone, ale z punktu widzenia naszych rozważań możemy mówić o nim jako o całości, uwzględniając oczywiście różnice między katolicyzmem a innymi wyznaniami chrześcijańskimi (zwłaszcza protestantyzmem) tam, gdzie jest to szczególnie ważne.

Zwracaliśmy już gdzie indziej [6] uwagę na integracyjną rolę nauki chrześcijańskiej, zwłaszcza chrześcijańskiej nauki o miłości bliźniego. Nie chodzi nam tylko o samo przykazanie miłości bliźniego, lecz także o sposób spojrzenia na drugiego człowieka w świetle prawd objawionych, zwłaszcza w świetle dogmatu o dziecięctwie Bożym i Mistycznym Ciele Chrystusa. Pozostaje to w bardzo bliskim związku z misyjnym charakterem chrześcijaństwa. Duch misyjny

---

[5] Prowadzona w polskiej prasie katolickiej dyskusja na temat „środków bogatych i ubogich" nie doprowadziła niestety do należytego wyprecyzowania pojęć i stanowisk, co musiało prowadzić do nieporozumień. Kościół nie chce stosować „środków bogatych" do nawracania ludzi, bo byłoby to sprzeczne z duchem chrześcijaństwa. Nie wynika z tego jednak, że katolicyzm chce lub może być nieobecny w życiu społecznym, albo tym bardziej że chce odwieść swych wyznawców od brania udziału w życiu publicznym. Takie wycofywanie się chrześcijaństwa z życia społecznego, jego jakaś „indywidualizacja" byłaby nie tylko sprzeczna z jego istotą, ale czyniłaby z niego zjawisko aspołeczne, podczas gdy wszyscy socjologowie religii podkreślają, że „chrześcijański" znaczy „społeczny".

[6] por. mój artykuł pt. *Religia a więź społeczna*, „Tygodnik Powszechny" XII (1958) nr 39 (505 *).

chrześcijaństwa jest na skutek tego całkiem szczególny i w kategoriach chrześcijaństwa nie mieści się inna niemisyjna metoda szerzenia religii, a zatem i jakikolwiek przejaw nietolerancji. Integracyjny charakter nauki chrześcijańskiej przejawia się także w jej dużej łatwości asymilowania wszystkich wartości kultury duchowej oraz jej „kompaciscencji" z osiągnięciami kultury materialnej, które w założeniach nauki chrześcijańskiej mają przecież służyć rozwojowi duchowemu człowieka, a w ostateczności osiągnięciu Dobra Najwyższego. Przykłady tego asymilowania wartości kultury ludzkiej można by mnożyć. W starożytności chrześcijańskiej byliśmy świadkami asymilacji i ratowania od zaniku kultury greckiej i rzymskiej, w średniowieczu widzimy uchrześcijanienie arystotelizmu w tomizmie, dziś katolicyzm zdobywa kultury wschodu i szuka z nimi wspólnego języka. To samo odnosi się do uchrześcijanienia kultur narodowych, a nawet kultury ludowej. Nie odrzucając w kulturze ludzkiej niczego, co wartościowe i cenne, chrześcijaństwo jednak nie dzieliło ludów i narodów, lecz zbliżało je do siebie nie burząc ich rodzimych osiągnięć. W ten sposób chrześcijaństwo dokonało integracji kultury europejskiej, nie niszcząc bynajmniej jej narodowej, ani nawet regionalnej specyfiki.

Odnosi się to w dużej mierze także do kultu chrześcijańskiego. Nie da się zaprzeczyć, że w kościele katolickim istnieje bardzo wyraźna, uzasadniona zarówno względami dogmatycznymi, jak i organizacyjnymi, tendencja do zachowania jedności kultu. Raz po raz odzywają się dyskusje, czy tendencja ta nie jest zbyt mocna. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że pomimo niej jesteśmy świadkami stałego rozwoju narodowych i regionalnych form kultu, co znalazło zresztą potwierdzenie w encyklice *Mediator Dei*. Jeżeli dodamy, że obok ośrodków kultu o zasięgu ogólnokościelnym, (Rzym, Jerozolima, Lourdes i inne) istnieje i stale powstaje ogromna liczba takich ośrodków o zasięgu krajowym i regionalnym, to musimy dojść do wniosku, że kult katolicki przyczynia się zarówno do integracji regionalnej, jak narodowej, jak wreszcie międzynarodowej. W mniejszym stopniu można to powiedzieć o kulcie protestanckim, już to ze względu na daleko posunięte rozbicie samego protestantyzmu, już to ze względu na sam charakter kultu, który powiązany ściśle z psalmami i Pismem św. — nie przejawia takiego bogactwa form i na ogół nie tworzy ośrodków o szerszym zasięgu.

Chrześcijaństwo więc nie tylko łączy wzajemnie swych wyznawców wielorakimi węzłami, ale dzięki kultywowaniu ducha misyjnego zdąża do zjednoczenia wszystkich w jednej Chrystusowej owczarni.

5. CHRZEŚCIJAŃSTWO A PROBLEM INTEGRACJI POLITYCZNEJ

Bardzo wielu autorów mówiąc o integracji społecznej ma faktycznie na myśli integrację polityczną w znaczeniu wyżej określonym. Zwracaliśmy już uwagę, że integracja polityczna bez społecznej jest nieporozumieniem. Jaki jest jednak stosunek chrześcijaństwa do sprawy integracji politycznej i jaką rolę ono tu odgrywa? Zagadnienie stosunku między religią a państwem, a zwłaszcza między państwem a Kościołem, jest jednym z najczęściej, ale też chyba najbardziej powierzchownie omawianych w socjologii religii. Zwraca się przy tym uwagę, że tzw. „religie narodowe" są ściśle związane z państwem, podczas gdy „religie uniwersalistyczne" tworzą swój własny porządek społeczny, a nawet chcą sobie państwo podporządkować. Jest to duże uproszczenie. Z jednej strony bowiem już społeczeństwa wyznające „religie narodowe" dostrzegały wyraźnie różnicę między porządkiem religijnym a politycznym, z drugiej zaś strony niektóre religie, uważane powszechnie za uniwersalistyczne, bardzo ściśle się z państwem wiązały, tak iż były (np. protestantyzm) pojmowane jako jedna z agend państwa. Nieporozumienie polega na tym, że w religiach narodowych nie tylko zakres występowania religii, ale i ośrodki i podmioty władzy religijnej bywały często wspólne z państwowymi (monarchowie bywali równocześnie kapłanami). Religia stawała się w takich warunkach potężnym czynnikiem wzmocnienia władzy państwowej i, trzeba to przyznać, ułatwiała niekiedy monarchom zdobycie władzy absolutnej. Religia jako czynnik społecznie integrujący mogła więc być wykorzystywana do zniewolenia politycznego.

Jest rzeczą charakterystyczną, że już od czasów Mojżesza (pomimo że w Starym Zakonie religia miała z socjologicznego punktu widzenia wiele cech religii narodowej) spotykamy się z bardzo wyraźnym rozgraniczeniem władzy politycznej od religijnej. Zaczyna się to od kapłaństwa Aarona, a późniejsze przeciwne temu tendencje, o których świadczy choćby incydent z ofiarą Saula, spotkały się z wyraźną i mocną dezaprobatą.

Ten rozdział władzy duchownej i świeckiej jako dwóch odrębnych porządków bardzo mocno podkreśla Ewangelia (Mt 22, 21; J 18, 36). Nie znaczy to, że istnienie władzy państwowej zostało zakwestionowane lub odrzucone (por. J 19, 11). Przeciwnie, św. Paweł konstruuje przecież całą teorię władzy państwowej (*Rzym.* 13, 1—6), w której również podtrzymuje to rozróżnienie. Znajdujemy je potem u Ojców Kościoła, a ostatecznie sprawę stosunku między Kościołem a państwem wypracowuje św. Augustyn. Naukę augustyńską rozbudo-

wuje potem papież Gelazy I i ta augustyńsko-gelazjańska koncepcja stanie się podstawą średniowiecznej filozofii politycznej. Nie chodzi w tej chwili o szczegóły tej nauki, chcemy tylko podkreślić ważny dla naszych obecnych rozważań, fakt rozróżnienia w nauce chrześcijańskiej porządku religijnego i politycznego oraz w dalszej konsekwencji władzy politycznej i religijnej. Dzięki temu rozróżnieniu cele państwa zamykały się w sferze spraw doczesnych, co sprzeczało się z wszelką myślą o absolutnym charakterze państwa. Koncepcja więc oddzielenia tych dwóch porządków ma wyraźnie antyabsolutystyczny charakter, gdyż prowadzi do uznania przez państwo takiego porządku celów człowieka, które nie są realizowane w społeczności państwowej. W czasach nowożytnych odnosi się to jednak tylko do katolicyzmu; protestantyzm bowiem, zwłaszcza kalwinizm [7], stworzył swoją własną filozofię polityczną, która przyznaje państwu nie tylko cele doczesne, ale i religijne. Uważa się tu, że państwo to najdoskonalszy twór Boga i przypisuje się mu cele, a zatem i kompetencje absolutne.

Katolicyzm musi odrzucić tę koncepcję, prowadzi ona bowiem niewątpliwie do absolutyzmu, który religię czyni jedną z agend państwa. Jasne jest, że jest to szkodliwe zarówno dla samej religii jak i dla społeczeństwa.

Prawdziwa integracja społeczna nie polega na mechanicznym podporządkowaniu człowieka państwu czy to w ramach społeczeństwa sproszkowanego czy też zbiurokratyzowanego. Musi ona opierać się na świadomym i aktywnym „wyborze i przystąpieniu".

6. PROBLEMATYKA BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH W ZAKRESIE WPŁYWU RELIGII NA INTEGRACJĘ SPOŁECZNĄ

Tak zarysowana problematyka stwarza ogólne zarysy zagadnienia wpływu religii na kształtowanie się więzi społecznych. Otwiera się tu rozległe pole interesujących badań terenowych, które dostarczałyby socjologowi religii materiału do formowania szczegółowych teorii socjologicznych w tym zakresie. Niemożliwe jest wyczerpanie listy zagadnień, jakie się tu nasuwają. Wymienimy tylko niektóre, budzące dziś szczególne zainteresowanie badaczy:

a) Wpływ religii na kształtowanie się więzi międzynarodowych lub obcości społecznej między narodami różnych wyznań. W jakim stopniu wspólność lub różnica przekonań religijnych wpływa na zbliżenie lub obcość między narodami? Czy organizacje religijne i cha-

---

[7] por. H. Baron: *Calvins Staatsanschauung*, München 1924.

rytatywne wpływają na powstawanie kontaktów społecznych między obywatelami różnych państw i w jakim stopniu zbliża to do siebie całe narody? Czy ich wpływ sięga także na pozareligijne dziedziny życia? W jakim stopniu religia wpływa na wymianę kulturalną między narodami i jak kształtują się kierunki wpływów kulturalnych? Misjonarze jako nosiciele kultury: czy są oni tylko eksporterami kultury ojczystej, czy też wzbogacają także swą ojczyznę dorobkiem kulturalnym kraju, w którym pracują? Stosunek działalności misyjnej i wpływów politycznych: czy wzajemnie się wspierają, czy i w jakim stopniu sobie przeszkadzają?

b) Religijne elementy więzi narodowej. Narodowe ośrodki kultu religijnego, ich zasięg i rodzaj wpływu. Różnice religijne a więź narodowa. Ideologia narodowa a nauka religijna. Wpływ ideologii narodowej na wytwarzanie się jedności religijnej. Religia a diaspora narodowościowa. Religia a kultywowanie języka narodowego. Stosunek diaspory narodowościowej do ośrodków religijno-narodowych i rodzaj oddziaływania tych ośrodków. Religia a zachowanie jedności politycznej państwa.

c) Religia a więź sąsiedzko-regionalna. Struktura morfologiczna terenu a organizacja religijna. Regionalne ośrodki religijne i ich oddziaływanie społeczno-kulturalne. Gospodarcze znaczenie regionalnych ośrodków religijnych.

d) Religia o życie rodzinne. Wpływ jedności lub różnic religijnych na kojarzenie się i trwałość małżeństw. Wpływ tradycji i praktyk religijnych na kształtowanie się życia rodzinnego. Więź rodzinna a intensywność życia religijnego w rodzinie.

e) Religia a problem przełamywania obcości społecznych. Religijne styczności społeczne i ich wpływ na powstawanie świeckich styczności społecznych. Religijne czynności społeczne i ich wpływ na świadomość społeczną ich uczestników. Religia jako czynnik zbliżenia grup antagonistycznych. Religia a uprzedzenia klasowe i narodowościowe.

Liczbę tych zagadnień można by oczywiście powiększyć. Rozwiązanie ich domaga się żmudnych badań, których powodzenie zależy nie tylko od znajomości ogólnej problematyki, lecz także od należytego doboru zbiorowości przykładowych, od wypracowania odpowiedniej metody badań, wreszcie od uczciwości badacza, który powinien odnosić się bez jakichkolwiek uprzedzeń do swego przedmiotu badań. Odpowiedź na wiele z postawionych wyżej proble-

mów wymaga zebrania bardzo rozległego materiału socjograficznego i dobrego rozeznania w charakterze zjawisk religijnych [8].

Zagadnienie wzajemnego związku między religią a kształtowaniem się więzi społecznej budzi nie tylko zainteresowanie socjologa, lecz jest bardzo ważne dla duszpasterza oraz polityka. Prowadzenie więc obiektywnych, bezstronnych badań w tym zakresie może nie tylko rozwiać wiele powierzchownych, opartych na uprzedzeniach i uproszczeniach sądów, lecz także przyczynić się do udoskonalenia pracy duszpasterza i urealnienia działalności polityka.

Ks. Józef Majka

---

[8] Przykładem takiego braku rozeznania w charakterze zjawisk religijnych i próby dobierania wniosków do z góry przyjętych tez jest artykuł E. Ciupaka pt. *Więź społeczna w wiejskiej parafii katolickiej*, ogłoszony w „Euhemerze" III (1959) 274—293. Autor przyjmuje tu negację nadprzyrodzonego charakteru religii jako jedno z założeń metodologicznych (s. 283 n.), wygłasza bez jakiejkolwiek dokumentacji tezę o braku związku między religią a moralnym zachowaniem się parafian (s. 290) i zdaje się przyjmować pogląd (powołując się przy tym na prof. Ossowskiego), że język, w jakim wierni przemawiają do Boga, „nie jest czynnikiem więzi narodowej, lecz regionalnej" (s. 280 n.). Autor redaguje to w taki sposób, jak gdyby nie było żadnych związków między więzią regionalną a narodową.

MARIA GARNYSZ

DZIWNA MŁODZIEŻ SZCZĘŚLIWEJ KANADY

Dominującym akcentem publicystyki północno-amerykańskiej ostatnich lat jest niewątpliwie samokrytyka. Amatorzy „przełomowych dat" wymieniają chętnie sputnika jako źródło tych nastrojów, wydaje się jednak, że pogląd taki jest nieco uproszczony. Nerwowa i ambitna opinia publiczna Ameryki Północnej reagowała rzeczywiście bardzo żywo i boleśnie na wszystkie kolejne porażki zachodniego świata w technicznym współzawodnictwie z ZSRR. Reakcje te spowodowały rodzaj „generalnego rachunku sumienia" o nienotowanej przedtem skali. Ów rachunek sumienia jednak zaczął się już na długo przed rokiem 1957, choć nie były w nim jeszcze wówczas zaangażowane tak szerokie kręgi opinii publicznej. Obejmuje on zaś dziedziny znacznie rozleglejsze niż sam wyścig techniki i związaną z nim problematykę kształcenia kadr: główny nurt współczesnej publicystyki amerykańskiej nazwać chyba można próbą samookreślenia i oceny zachodniej cywilizacji przemysłowej. Pamiętać zaś trzeba, że w ciągu ostatnich lat zdarzyło się niejedno oprócz sputnika: problem automacji, na przykład, a co za tym idzie dalszej centralizacji planowania i władzy, stał się niezwykle naglący. Sprawa pomocy krajom zacofanym nabrała dramatycznych perspektyw Nieudolność polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych przestała być tajemnicą nawet dla najżyczliwszych obserwatorów. W ciągu ostatnich lat także, i to jest może najważniejsze, dorastać zaczęły pokolenia wychowane już w szczytowej erze cywilizacji przemysłowej: w jej dobrobycie, w jej układach społecznych i obyczajowych, w jej liberalno-behawiorystycznych sposobach myślenia. Pokolenia te stanowią konkretny sprawdzian walorów wychowawczych nowych modeli życia, a zarazem główny element oceny jutrzejszych szans krajów dziś przodujących. Wszystkie te fakty, jakkolwiek nie mają „przełomowych dat", składają się niewątpliwie na sytuację, w której „rachunek sumienia cywilizacji" byłby potrzebny i zrozumiały, nawet gdyby cywilizacja owa nie stała już dziś w obliczu potężnego konkurenta, jakim jest Związek Radziecki, oraz w obliczu jeszcze może groźniejszych partnerów potencjalnych, jakimi mogą stać się kraje Afryki i Azji.

Pytania i niepokoje, jakie nie tyle może wywołał, co zaostrzył i upowszechnił sputnik, nie dotyczą więc dziś tylko bieżącej taktyki

tego czy innego rządu, ale możliwości perspektyw rządów demokratycznych w ogóle. Nie chodzi także tylko o szkolenie do „wyścigu" kadr technicznych, ale o to, jakie są i czego pragną kadry ludzkie, które technika już wychowała: czy zechcą i czy potrafią wyścig kontynuować? Czy potrafią (i czy ZECHCĄ!) bronić liberalnej demokracji? Nawet samo pojęcie kultury zachodniej, które od tylu lat nie wymagało właściwie precyzowania, tak bardzo wydawało się oczywiste mieszkańcom Stanów czy Kanady, staje się dziś coraz częściej przedmiotem krytycznych analiz. Kultura społeczeństw przemysłowych jest oto niewątpliwie wartością nową, niewspółmierną ze skalą wartości, jaką sugeruje wciąż stara nazwa. Jednocześnie zaś, i ta świadomość staje się coraz ostrzejsza, jest kulturą potencjalnie zagrożoną, jeśli nawet nie wojną, to w każdym razie naporem kultur wstępujących. Jakież więc są „kulturalne punkty oporu" społeczeństw technicznie przodujących, czyli jakie są wartości, których gotowe byłyby bronić nawet za cenę materialnego przodowania? O ile ich kultura jest twórcza i żywotna? Oto pytania, które przewijają się ostatnio bardzo często, nawet w lekkich magazynach popularnych, dalekich od rozważań „akademickich". Pewną rolę gra tu niewątpliwie moda, nastrój, czy przelotne paniki, społeczeństw w których najrozmaitsze „lęki" stanowią — jak wiadomo — tło najczęstszych zaburzeń psychicznych. Wydaje się jednak również, że w kontekście politycznym, demograficznym i ideologicznym naszego globu pytania te są rzeczywiście — z dnia na dzień — coraz mniej „akademickie".

Jedną z najczęstszych form oceny osiągnięć oraz perspektyw technicznej cywilizacji Zachodu są badania postaw młodzieży, która w tej cywilizacji wyrosła i która będzie o niej decydowała. W „Znaku" i „Tygodniku Powszechnym" omawiane już były nieraz zjawiska, niepokojące opinię Stanów Zjednoczonych, jak na przykład rosnąca przestępczość nieletnich, duża ilość zaburzeń psychicznych wśród kilkunastolatków czy kryzys rodziny. Zajmijmy się dziś z kolei nieco innym aspektem „młodzieżowego remanentu" technicznej cywilizacji. Nie częścią „nieudaną" młodego pokolenia, ale właśnie młodzieżą normalną, spokojną, rozsądną. I nie Stanami Zjednoczonymi, tym razem, przysłowiowo już „ekscentrycznymi" i żyjącymi od lat pod ciśnieniem zimnych i ciepłych wojen, lecz tradycyjną, pobożną Kanadą, najbogatszym po USA krajem świata, którego młoda polityka zagraniczna zorientowana jest na humanistyczny *prestige* mediatora, a nie na zmienną, ryzykowną i nieraz wątpliwą moralnie rolę głównego gracza.

Młodzież kanadyjska jest może bardziej interesująca dla badacza zachodniej cywilizacji aniżeli jej rówieśnicy w USA. W prze-

mysłowych prowincjach południowych korzysta ona już dziś w pełni ze wszystkiego, co cywilizacja ta może dać, nie przeżywając dodatkowych napięć i trudności, jakie są udziałem Stanów Zjednoczonych na skutek ich specyficznej sytuacji politycznej i ogromnego rozdrobnienia etnicznego. Upraszczając maksymalnie zagadnienie powiedzieć więc można, że młode pokolenie Kanady jest stosukowo „czystym" produktem kultury przemysłowo-technicznej, gdyż ta nowa kultura właśnie, a nie względy akcydentalne, jak polityka zagraniczna czy struktura narodowościowa, stanowi dziś główny czynnik kształtujący jej postawy i reakcje. Jakaż jest tedy młodzież kraju przysłowiowo u nas „szczęśliwego"? Co myśli? Czego chce?

Na zlecenie znanego kanadyjskiego tygodnika ilustrowanego „Maclean's National Magazine" przeprowadzono niedawno w dziewięciu wielkich miastach przemyslowych na południu interesującą ankietę wśród młodzieży w wieku od 15 do 19 lat. Pytania oraz interpretację wyników opracował najstarszy w Kanadzie Instytut Badania Opinii Publicznej przy Purdue University. Ośrodek ten już od lat dwudziestu specjalizuje się w problematyce młodzieżowej. Po przestudiowaniu uzyskanej w ten sposób dokumentacji reporterzy „Maclean's Magazine" przeprowadzili dodatkowo kilkaset rozmów z uczestnikami ankiety. Nawet przy maksymalnym uwzględnieniu wszystkich zastrzeżeń, jakie budzić mogą wyniki ankiet i wywiadów prasowych, dane kanadyjskie dają wiele do myślenia.

Przedmiotem badań były trzy grupy zagadnień: postawa młodzieży wobec sprawy wolności i demokracji, wobec religii i wobec wartości kulturalnych i moralnych. Oto więc najpierw problematyka demokracji. Ku wielkiemu zaniepokojeniu kanadyjskich komentatorów połowa uczestników ankiety opowiada się stanowczo za stosowaniem przez policję tak zwanych „metod trzeciego stopnia" w przesłuchiwaniu osób podejrzanych. Do metod tych zaliczają się między innymi wielogodzinne „przesłuchania nękające", uniemożliwiające przez szereg dni z rzędu sen i odpoczynek, osłabianie odporności nerwowej badanego narkotykami, oślepiającymi reflektorami itp. oraz zwykłe tortury fizyczne. „Brutalność jest przecież najskuteczniejszym środkiem na to, aby mówili prawdę, więc to tylko sprawiedliwość, nieprawdaż?" — brzmi komentarz osiemnastoletniego chłopca z Toronto. „Nasze prawa są jakby stworzone na to, aby zawsze faworyzować jednostkę, a przeszkadzać policji" — skarży się szesnastoletni uczeń z Regina. „Gdyby policja mogła używać swobodnie »trzeciego stopnia«, sprawiedliwość triumfowałaby na pewno częściej niż dziś".

Predylekcja do metod policyjnych przejawia się również w odpowiedziach na inne pytania ankiety. 60% młodzieży uważa na

przykład pożyteczne i wskazane podsłuchiwanie prywatnych rozmów telefonicznych. Niemały odsetek pytanych, bo aż 30%, żąda, aby policja miała prawo przeprowadzania rewizji osobistych i przeszukiwania mieszkań bez obowiązujących dotychczas formalnych nakazów. Interesująca jest tu argumentacja młodych Kanadyjczyków. „Jeśli nasz kraj naprawdę szanuje wolność indywidualną — powiedział reporterowi „Maclean's Magazine" siedemnastoletni rozmówca z Calgary — to musi walczyć z wrogami tej wolności wszelkimi środkami, jakie są dostępne". Uderzająco podobne są wypowiedzi młodzieży innych miast. Student pierwszego roku uniwersytetu w Montreal twierdzi na przykład: „... jeśli chodzi o złapanie szpiega czy zbrodniarza, kogóż może obchodzić jak policja to zrobi? Powinniśmy być jej wdzięczni, a nie krytykować jej metody".

Jak widzimy, już wstępne dane kanadyjskiego sprawozdania są co najmniej zaskakujące dla każdego, kto przywykł myśleć o młodzieży wszystkich krajów i epok jako o tradycyjnie już liberalnej, nonkonformistycznej, a nawet buntowniczej części społeczeństwa. Jest to jednak dopiero początek niespodzianek. Okazuje się jeszcze na przykład, że przeszło połowa uczestników ankiety kanadyjskiej opowiada się za ograniczeniem wolności słowa. „Rząd powinien stanowczo zakazać przemówień, które zawierają niebezpieczne idee" — czytamy w jednym z wywiadów, ze studentami z Vancouver. „Mówcy są niebezpieczni dla wszystkich. Pamiętajmy, że Hitler przemawiał doskonale...". Jedna trzecia młodzieży uważa także za wskazane zaostrzenie cenzury prasy. Nie tylko paszkwile czy pornografia, ale wszelkie „niebezpieczne idee", a już szczególnie krytyki sądownictwa czy kleru, powinny być stanowczo usuwane. „Gazety nie mogą pisać co im się podoba. Chodzi przecież o spokój i bezpieczeństwo siedemnastu milionów Kanadyjczyków...".

W swym pragnieniu twardej ręki i w swym „prostolinijnym" pragmatyzmie młodzież kanadyjska jest niezmiernie konsekwentna. 90% uczestników ankiety uznało na przykład „posłuszeństwo i poszanowanie autorytetu za najpotrzebniejsze umiejętności (*sic!*), jakie należy sobie przyswoić w dzieciństwie i młodości", gdyż „nie opłaca się w życiu nigdy, w ostatecznym rozrachunku, nie szanować autorytetu". Jest znamienne, że po tej linii właśnie idzie większość zarzutów stawianych rodzicom: „byli za łagodni... zostawiali mi za dużo swobody... nie wdrożyli mnie do posłuszeństwa, przez co naraziłem się szefowi zaraz na pierwszej posadzie... własne dzieci będę trzymała znacznie krócej..." — oto typowe fragmenty krytycznych wypowiedzi. Nie chodzi jednak tylko o samą dyscyplinę. W przeciwieństwie do tradycyjnych skarg młodych ludzi na to, że rodzice próbują im narzucić własne doświadczenia życiowe zamiast po-

zwolić na ryzyko samodzielnych poszukiwań i prób, Kanadyjczycy żalą się na brak gotowych recept na życie. „Rodzice, którzy nie mówią dzieciom, co jest dla nich dobre, a co złe, są do niczego... Można od razu poznać chłopców i dziewczęta , których nie nauczono w domu, jak mają żyć: wpadają zawsze w głupie kłopoty sercowe i w nieodpowiednie małżeństwa, mają zatargi w szkole i w zakładzie pracy i w ogóle nie umieją obchodzić się z ludźmi".

Jak widzimy, stara „idea wolności" nie zdaje się porywać zbytnio młodych ludzi demokratycznej Kanady. Odnosi się wrażenie, że nie interesuje ich ona po prostu. Interesuje ich natomiast — praktyka wolności. O ile praktyka ta jest pożyteczna dla bezpieczeństwa kraju i dla życiowej sprawności jednostki? — pytają przede wszystkim. Okazuje się oto, że jest niezbyt pożyteczna: są z pewnością skuteczniejsze sposoby wyłapywania szpiegów niż te, na które zezwalają prawa, gwarantujące „wolność człowieka i obywatela". Są z pewnością szybsze metody „przystosowania się do życia" niż ryzykowna robinsonada samodzielnych poszukiwań i buntów. Po cóż tedy upierać się przesadnie przy aż tak niesprawnej praktycznie zasadzie życia i rządzenia — zdają się myśleć młodzi rozmówcy kanadyjskich dziennikarzy. Wielu mówi to nawet wprost: „Dobre jest to, co gwarantuje najlepsze wyniki. Środki są tu obojętne. Tak czy nie?".

Spróbujmy jednak być sprawiedliwi. I zastanówmy się skąd właściwie uczeń kanadyjski ma wiedzieć, że czasem — NIE? Jego kraj, pamiętajmy, ma za sobą długą historię liberalnej demokracji. Wiara w uczciwość i praworządność władz jest tam więc zakorzeniona niezwykle głęboko. Co więcej — jak to bywa w krajach bogatych i szczęśliwych — mało kto interesuje się bliżej procesem rządzenia, ponieważ proces ten przebiega niemal niedostrzegalnie, nie kolidując nigdzie w sposób bolesny czy uciążliwy z prywatnym życiem obywatela. „Wierzę w uczciwość naszej policji" — podkreśla większość uczestników kanadyjskiej ankiety. A oto jeden z typowych „poglądów politycznych": „Niewiele wiem o naszym rządzie, teraz jest chyba konserwatywny. Chyba jest dobry. Nie widzę powodu, aby wtrącać się do polityki. Gdyby na przykład wprowadzili godzinę policyjną i nie mogłabym chodzić na randki, to naturalnie miałabym prawo do krytyk. Ale tak, jak jest — nie czuje się właściwie rządu, więc trudno mieć zdanie. To rzecz specjalistów".

Na tle historii i atmosfery Kanady nie jest to — jak widzimy — tak bardzo niezrozumiałe, że jej młodzież skłonna jest ryzykować część swojej wolności równie beztrosko i równie chyba nieświadomie, jak ludzie bardzo zdrowi narażają zdrowie. Sytuacja jest w każdym razie interesująca: wiemy wszyscy, że kryzysy, zamieszki i tragiczne doświadczenia polityczne stwarzają czasem w opinii

publicznej nastroje przychylne tak zwanej delikatnie „władzy autorytatywnej". Czyżby jednak na rzecz takiej władzy mógł też działać, w pewnych warunkach, dobrobyt, spokój i — dobrze funkcjonująca demokracja? Ankieta „Maclean's Magazine" — nawet jeśli jest reprezentatywna tylko dla pewnej części młodzieży — każe zastanowić się poważnie nad tym dość nieoczekiwanym pytaniem.

Postawy młodzieży kanadyjskiej nie są jednak uwarunkowane jedynie zaufaniem do władz i brakiem wyrobienia politycznego. Niezmiernie wyraźne, we wszystkich niemal cytowanych wypowiedziach, jest poczucie zagrożenia świata zachodniego. Nie wyraża się ono w formie jakichś sprecyzowanych poglądów na sytuację międzynarodową, lecz w szeregu bardzo znamiennych, a nieraz także niekonsekwentnych twierdzeń i postulatów. Młodzież kanadyjska na przykład niezmiernie obawia się wojny. Podkreśla często, ze smutkiem bezradność szarego człowieka, którego postawa osobista nie ma tu żadnego znaczenia. Jednocześnie jednak następuje nieraz typowa reakcja strachu: ci właśnie, którzy mówią o wojnie z największą zgrozą, chcą zacząć ją jak najprędzej. „Powinniśmy atakować pierwsi, trzeba ich zaskoczyć. Jak nie my ich, to oni nas"... „Szary człowiek nie może wpływać na politykę, ale jest gotów się bić jak trzeba. Więc już lepiej to niż czekać aż nas stopniowo wykończą z wojną czy bez niej". Podobnie nerwowe reakcje spotyka się w wypowiedziach na temat Afryki i Azji. Ta sama młoda dziewczyna z Halifax, która podkreślała, że „jedyną drogą do pokoju jest pełne uprawnienie ras i religii", domagała się na przykład w dalszej części wywiadu, aby nie wpuszczać do Kanady Murzynów i Azjatów; „nie można już chodzić po ulicach" — mówiła. „Więcej ich tam niż nas. My ich wykształcimy, a oni nas zniszczą..."

Wydaje się niewątpliwe, że nastroje w rodzaju powyższych muszą budzić pragnienie „silnej władzy za wszelką cenę". Znamienne jest na przykład, że domagając się zniesienia osobnych szkół wyznaniowych i dwu języków urzędowych, jakie obowiązują w tolerancyjnej Kanadzie, duża część tradycyjnie pobożnej młodzieży podkreślała, że „w obecnej sytuacji nie można pozwalać na nic, co mogłoby dzielić, nawet na szkoły wyznaniowe".

Wszystkie powyższe wyjaśnienia nie tłumaczą jednak jeszcze całkowicie postaw i reakcji młodzieży, która uczestniczyła w ankiecie „Maclean's Magazine". Mniej rzucającym się w oczy, a przecie najistotniejszym źródłem kryzysu idei wolności są niewątpliwie nie tyle doraźne lęki czy formułowane *ad hoc* „poglądy", co sam sposób myślenia młodych ludzi, których kształtował od najwcześniejszego dzieciństwa specyficzny „racjonalizm dla mas" technicznej cywilizacji. Ów sposób myślenia, który nazwaliśmy na wstę-

pie naszych uwag „liberalno-behawiorystycznym", polega na tym, mówiąc najogólniej, że zarówno człowiek jak uznawane przez niego wartości pojmowane są coraz powszechniej wyłącznie w kategoriach psychologii i socjologii. Zachodzi tu zresztą jakieś zadziwiające nieporozumienie: dla samych naukowców bowiem, kategorie te stanowią tylko metodę badania określonego wycinka ludzkiej rzeczywistości. Tymczasem w świadomości szarego człowieka, który przyswaja na Zachodzie niezmiernie szybko „racjonalizm popularnonaukowy", stają się one nie metodą już — a światopoglądem,i w świadomości powszechnej zaczynają grać rolę pełnego i dostatecznego wyjaśnienia istoty człowieczeństwa. Kategorie myślenia psychologii i socjologii, zaczynają także — nieraz wbrew intencjom i osobistym poglądom ich twórców — stanowić rodzaj wystarczających norm moralnych. Oto przykłady tego interesującego procesu: psychologowie i socjologowie, jak wiadomo, badają i systematyzują sposoby reagowania ludzi na bodźce i warunki zewnętrzne. „Szary odbiorca" przyswaja ich słownictwo i ich spostrzeżenia, i zaczyna z czasem traktować „bodźce" jako jedyne motywy czynów ludzkich i jako ich pełne usprawiedliwienie. Życie człowieka staje się więc, w powszechnym rozumieniu, serią reakcji zdeterminowanych niemal bez reszty przez układy sytuacyjne, a wartości uważane dawniej za „absolutne" okazują się — po prostu — zespołem nabytych nawyków czy predylekcji. Tak właśnie bowiem traktował je badacz. Badacz jednak wiedział, że opisuje tylko jakiś fragment życia i że kategorie przez niego przyjęte są kategoriami roboczymi. „Szary odbiorca" już tego nie wie: traktuje fragment jako całość, poza którą nie ma już nic, a kategorie robocze jako pełne i wystarczające wyjaśnienia całej rzeczywistości.

„Zespoły nawyków czy predylekcji", ukształtowane przez określone warunki zewnętrzne, mogą być naturalnie od zewnątrz zmienione. Człowiek może współdziałać w tym świadomie, jeśli na przykład jego lekarz uzna, że wartości w danej chwili wyznawane utrudniają proces adaptacji. Znany psycholog amerykański, Henry C. Link, poleca swoim pacjentom „przyswojenie sobie wiary w Boga, Biblię i dziesięcioro przykazań", gdyż doświadczenie uczy, że ten właśnie „zespół wartości" pozwala na dłuższą metę „odnieść największe sukcesy we współżyciu z ludźmi". „Miłujmy nieprzyjaciół naszych — nic ich tak nie wścieka" — radzi naukowo inny wybitny specjalista od „wartości" i „przystosowania".

Wyznawane przez kogoś wartości, uczy ludowy racjonalizm techniczny, mogą być jednak także „podmienione" przemocą albo ukradkiem. Może to sprawić na przykład przypadkowa zmiana wa-

runków życia, ale potrafi to również zrobić fachowy mówca czy publicysta, albo agent reklamy, posługujący się czasem nawet metodami „oddziaływania na podświadomość".

Jeśli powyższy sposób myślenia uzupełnimy o swoisty liberalizm intelektualny, typowy dla pluralistycznych, tolerancyjnych społeczeństw północno-amerykańskich, i stawiający właściwie na równi wszystkie niemal poglądy i teorie ludzkie, przestaną nas zapewne dziwić cytowane wyżej postulaty młodzieży kanadyjskiej. Oto zresztą jej własne komentarze: „zręczny mówca czy pisarz może zawsze przekonać każdego... ludźmi można manipulować, jak się chce, przecież nauka stwierdziła, że ich reakcje są przeważnie irracjonalne... Uwierzą każdemu, kto potrafi wzbudzić większą sensację: przecież każdy wierzy w to, w co wierzy tłum..." 40% uczestników ankiety uważa, że „zwykli ludzie nie mogą wiedzieć, co jest dla nich dobre, a co nie".

Pozorny racjonalizm myślenia liberalno-behawiorystycznego oparty jest niewątpliwie na wielu obiektywnych faktach i wiadomościach. Niesłusznie tylko traktuje je jako jedyne fakty i jako wystarczające wiadomości. Ten błąd zresztą jest cechą wszelkich wulgaryzacji, które tyle już razy w historii obracały twórczą i słuszną myśl człowieka w ciasne lub okrutne doktryny. Tragicznym paradoksem zwulgaryzowanego behawioryzmu jest to, że — jak widzimy — wyzwoliwszy człowieka z „niewoli absolutów" musi domagać się, całkiem logicznie, ograniczenia jego wolności osobistej. „Skoro blisko połowa naszej młodzieży uważa, że społeczeństwo nie jest zdolne do podejmowania rozsądnych decyzji — czytamy w komentarzu Instytutu Purdue — to podcięte są właściwie już dziś podstawowe założenia demokracji". Jeśli przyjmiemy, że każdy łotr może przekonać ludzi do każdego łajdactwa, to zaiste trudno chyba ryzykować wolność prasy i wolność słowa. Jeżeli uważamy osobowość ludzką tylko i jedynie za serię odruchów, reakcji czy ról, wyznaczonych przez sytuacje, nie możemy oczywiście brać poważnie poglądów człowieka na to, co „jest dla niego dobre, a co złe" i najrozsądniej jest niewątpliwie oddać jak najprędzej decyzje na ten temat w ręce sztabów specjalistów. Wypowiedzi młodzieży kanadyjskiej są więc całkowicie poprawne w ramach jej sposobu myślenia. Stanowią po prostu ostateczne konsekwencje logiczne popularno-naukowego racjonalizmu. Konsekwencje te godzą wprost w „ideę wolności", w imię której, między innymi, szkoły, poradnie, literatura i telewizja wyzwalały pracowicie młodzież północno-amerykańską spod władzy nienaukowych absolutów. Wyzwoliły ją rzeczywiście. Wszak wolność — to właśnie wartość absolutna. *Ergo* — wolność to alienacja. Tylko jakie praktyczne formy polityczne przyj-

mie ostatecznie behawiorystyczne wyzwolenie? Wielu komentatorów „Maclean's Magazine" nie jest najlepszej myśli.

Jeżeli chodzi o poglądy na religię[1], jakie odnotowano w kanadyjskim sprawozdaniu, to stanowią one właściwie tylko jedną więcej ilustrację naszych powyższych refleksji. 60% młodzieży stwierdza, że „uważa wiarę za sprawę bardzo ważną". Tylko... „Uważam to za ważne, ale staram się nigdy nie myśleć o tym. Od tego można zrobić się fanatykiem, a podobno potem trudno to wyleczyć...". „Wydaje mi się, że w tym coś jest, na pewno. Ale te wszystkie kościoły, nie: tego już nie trawię". „Naturalnie, że jestem wierzący. I wszyscy powinni wierzyć. Lepiej z tym nie przesadzać, oczywiście, ale znowu ci ateści to zawsze podejrzane".

Jak widzimy więc, „trzeba" wierzyć w Boga, ale żarliwość religijna to już „zespół wartości", którego należy unikać. Nie bez powodu zresztą. Jak twierdzi pewien pastor anglikański, nawet najbardziej pobożni pośród jego młodych parafian nie darowaliby mu nigdy, gdyby bodaj odezwał się do nich, gdy są w towarzystwie kolegów. Gdyby wydało się — broń Boże — że są „fanatykami", wypadliby natychmiast z „towarzyskiego obiegu", a na to już poczciwy pastor za nic by ich nie naraził: wszak to grozi „piętnem dziwaka"!

„Piętno dziwaka" to określenie, które powtarza się z obsesyjną wprost regularnością, w każdym niemal zdaniu uczestników ankiety. Na pytanie „co uważam za największą klęskę życiową", 80% odpowiada zgodnie: być uznanym za dziwaka. Niektórzy twierdzą poważnie, że to „gorzej niż śmierć". Pewna szesnastoletnia dziewczyna z Montreal maluje taki oto obrazek: „czasami wyobrażam sobie, że idę ulicą i spotykam całą moją paczkę. Nikt mnie nie zatrzymuje, przechodzą obojętnie... i nagle dobiega mnie słowo „dziwaczka". Nie, gdyby to się miało zdarzyć na prawdę — popełniłabym samobójstwo!".

A oto charakterystyczne cechy „dziwaka": „ma jakieś »swoje idee«, bardzo zwykle »głębokie«. Okropność po prostu, że też ich nie nauczono, jakie to wulgarne.. Nudziarz, który woli symfonie niż *rock'n' roll*... Nosi jakieś dziwne ubranie i obcina włosy wyzywająco »inaczej«... Ma bzika na punkcie szkoły, zbiera same celujące... Odludek: łazi sam na spacery piechotą — sam widziałem".

---

1 Ankieta „Maclean's Magazine" objęła stosunkowo mało młodzieży katolickiej (około 30% uczestników) Wyniki jej nie dają więc może właściwego przekroju poglądów religijnych: katolików jest w Kanadzie niewiele mniej niż protestantów (około 6 milionów). 816 tysięcy młodzieży uczy się w szkołach katolickich.

Sądząc z wypowiedzi zamieszczonych w „Maclean's Magazine", młodzież kanadyjska gotowa jest na wszelkie ofiary, aby tylko zachować uznanie swojej grupy. „Nie cierpię tych nocnych ubawów, ale muszę chodzić, bo mnie wyłączą... Człowiek musi czuć, że gdzieś należy. Inaczej czuje się jak wyrzutek albo trędowaty... Nawet nie wiem, co właściwie lubię robić. I tak robię zawsze to, co cała paczka. Zwykle mnie to nawet nudzi. Ale nie mogę przecież zostać sama...

Wszystkie wypowiedzi tego typu, a organizatorzy ankiety przytaczają ich mnóstwo, mogą wydać się nieomal niewiarygodne. „Fanatyczny konformizm", jak nazywa jeden z komentatorów paniczny lęk młodych Kanadyjczyków przed „innością" i jej konsekwencjami, ma jednak całkiem logiczne uzasadnienia. Po pierwsze więc uczestnicy ankiety należą do pokolenia, które szkolone było świadomie i konsekwetnie już od najwcześniejszego dzieciństwa w sztuce współżycia z ludźmi. Właśnie ta umiejętność bowiem uważana była ostatnio przez pedagogów, psychologów, a także przez przemysł amerykański za najważniejszą cechę „dobrej osobowości", która przystosowuje się bezboleśnie i pracuje sprawnie. Dom rodzinny, przedszkola i szkoły nastawione więc były przede wszystkim innym na instruowanie w technice „robienia dobrego wrażenia" i dopiero po sputniku nastąpiła radykalna rehabilitacja właściwych przedmiotów szkolnych, a także pewnego indywidualizmu. Nic dziwnego że młodzi ludzie, którym wpajano przekonanie, że popularność jest jedyną i najważniejszą zaletą człowieka, zabiegają dziś o nią w sposób tak przesadny, a w naszym odczuwaniu wręcz groteskowy.

Jakkolwiek jednak kraje północno-amerykańskie (i przede wszystkim one!) stanowią aż nadto przekonywający dowód tego, jak olbrzymią i jak potencjonalnie groźną potęgą może być umiejętnie prowadzona propaganda i akcja wychowawcza, trudno przypisać postawy młodzieży tamtejszej wyłącznie metodom i programom pedagogicznym. Istnieje także niewątpliwie głęboki związek pomiędzy „fanatycznym konformizmem" a naszkicowaną już wyżej koncepcją człowieka i wartości. Jeśli jesteśmy tylko serią ról i reakcji, to właściwie nas nie ma. Chcemy jednak — BYĆ. Jak więc sprawdzić, że istniejemy? I że jesteśmy coś warci? Poglądy, normy i ideały są względne i „nabyte": nie są naprawdę nasze i nie mogą stanowić kryteriów oceny. *Jesteśmy* więc i jesteśmy *jacyś* tylko i jedynie w oczach otoczenia. Zawdzięczamy swojej „paczce" nie tylko satysfakcje próżności towarzyskiej. Zawdzięczamy jej właściwie swój byt. „Tak, jesteśmy konformistami — pisał słynny, amerykański specjalista psychoanalizy, dr Eric Fromm — jesteśmy konformistami, gdyż boimy się samotności. Samotność bowiem to dla nas obróce-

nie się w nicość — utrata tożsamości. Poza grupą nie wiemy już ani j a c y jesteśmy ani c z y jesteśmy".

Nie tylko „fanatyczny konformizm" jednak, typowy zresztą również dla młodzieży USA, uderza w postawach uczestników ankiety kanadyjskiej. Inną ich cechą, też odnotowaną ostatnio w Stanach Zjednoczonych, jest fanatyczne umiłowanie spokoju i bezpieczeństwa. Dwie trzecie młodzieży woli, jak się okazuje, skromną, nudną lecz pewną posadkę aniżeli zajęcie znacznie lepiej płatne, ale wymagające ryzyka i inicjatywy. Odpowiedzialne stanowiska, samodzielne prace naukowe, dalekie podróże, a również „zawody przyszłości", jak fizyka jądrowa, oceanografia, astronautyka — budzą żywiołową niechęć młodziutkich Kanadyjczyków. „Cóż z tego, że to daje zawrotne możliwości, ja tam wolę posadę w banku. Jest pewniejsza i nie trzeba tyle myśleć. Od tego można się zrobić dziwakiem albo naukowcem..."

...Albo naukowcem. Otóż i jeszcze jeden paradoks „ludowego racjonalizmu" cywilizacji technicznej. Jego styl myślenia wywodzi się niewątpliwie z metod nauk ścisłych, jakkolwiek stanowi ich zubożoną wulgaryzację. I oto młodzież, właściwie w tym myśleniu wychowana, żywi dziś taką niechęć, a nawet pogardę dla intelektualistów i dla naukowców, jak żadne chyba pokolenie historii. Dobrzy uczniowie — to „wyrzutki". „Uczony" mąż — to mezalians. Z „głębokimi ideami" chodzi się do lekarza, jak z czyrakiem do przecięcia. Naukowcy, zdaniem kilkunastolatków, zarówno w Kanadzie jak w USA, to „odrażający gatunek ludzi", „dziwacy", „podejrzani ateiści"...

Z pewnością nie należy uogólniać bezkrytycznie wyników ankiet i wywiadów. Być może nawet poglądy tej młodzieży która wypowiadała się w ankiecie „Maclean's Magazine", nie są w rzeczywistości aż tak jednostronne, jak to sugeruje zestawienie danych i cytatów. A jednak niepodobna mimo wszystko nie zastanowić się głęboko — i niewesoło — nad tym fragmentem „rachunku sumienia" przodującej dziś cywilizacji. Czy ludzie, którzy „nie wiedzą co jest dla nich dobre", mają powody upierać się przy demokracji? Czy ludzie „bez tożsamości", mogą tworzyć kulturę, bronić jej lub przekazywać jej wartości? Czy ludzie, którzy „cenią spokój nade wszystko", mając siedemnaście lat zechcą i potrafią udźwignąć technikę, która im ten spokój zapewnia? Niektórzy kanadyjscy komentatorzy pocieszają się zaletami „posłusznej, uległej młodzieży", która da sobą „rozsądnie pokierować". Więcej jest jednak takich, którzy nie są zbyt optymistyczni.

Maria Garnysz

CZESŁAW DEPTUŁA

ROLA KULTURY HISTORYCZNEJ W FORMACJI WSPÓŁCZESNEGO KATOLIKA

W nr 41 „Tygodnika Powszechnego" ukazał się interesujący artykuł ks. Jana Popiela pt. *Dwa prądy katolickiej religijności.*

W spokojnym i rzeczowym wykładzie autor charakteryzuje dwie typowe postawy religijne we współczesnym katolicyzmie, starając się wytłumaczyć ich specyfikę oraz różnice czy nawet sprzeczności między nimi, wskazując na genetyczne i rozwojowe uwarunkowania jednej i drugiej — na funkcję obu w historii żywej społeczności kościelnej.

W poniższym szkicu nie rozpatruję ściśle merytorycznej strony wywodów ks. Popiela. Pozytywy są jasne dla każdego, kto w jakiś sposób oczekuje od historii przynajmniej częściowego wyjaśnienia zagadki rozbieżności „formacyjnych". Negatywy też można znaleźć. Artykuł tego typu z natury rzeczy musi być pewnym uproszczeniem — sam autor zastrzegł się, że na skutek konieczności wydobycia ostrej charakterystyki obu prądów może dojść do „przerysowania". Ponadto, o ile historyczne podłoże prądu pierwszego, „poreformacyjnego", jest nakreślone krótko ale wystarczająco, nie można tego powiedzieć o nurcie drugim, „nowoczesnym". Nie dowiadujemy się prawie nic o jego uwarunkowaniach genetycznych: wpływ konwertytów i reakcja przeciw wcześniejszym formom religijności same nie wiele tłumaczą. Można też postawić pytanie, czy nie należy cofnąć się z wyjaśnieniem genezy omawianych postaw religijnych jeszcze dalej niż to robi autor. Nie o to tu jednak chodzi. Chciałbym zwrócić uwagę na sam fakt, że pewne istotne dla katolicyzmu współczesnego zjawiska usiłuje się wyjaśniać poprzez ich historyczną genealogię, wiążąc je z długotrwałymi procesami nurtującymi całokształt życia Kościoła. Nie jest to oczywiście próba pierwsza, świadczy jednak niewątpliwie o coraz większej roli, jaką w formacji religijnej wykształconego katolika zaczyna odgrywać kultura historyczna. Proces powyższy jest niezwykle ważny z kilku względów. Przede wszystkim należy pamiętać, że trwanie chrześcijaństwa jest ściśle związane z przekazywaniem z pokolenia na pokolenie

określonych historycznych tradycji. Stąd w naszym stosunku do życia szczególnie silnie występuje to, co Witold Kula w swych *Rozważaniach o historii* nazwał „presją historii", mianowicie wpływ wyobrażeń o przeszłości na nasze postawy i działania. Umiejętność oddzielenia w powyższych tradycjach ziarna od plewy — ta jakaś podstawowa sprawność umysłu, którą winniśmy nabywać. Ponadto chodzi nie tylko o oczyszczenie własnej żywej tradycji, ale o wykorzystanie zdolności historycznego myślenia dla odbudowy intelektualnej formacji katolickiej w środowiskach, gdzie taka tradycja zanikła bądź ustąpiła miejsca innej, niechrześcijańskiej (należy pamiętać o tym, że większość współczesnych systemów antyreligijnych opiera swe tezy także na określonej interpretacji przeszłości). Ważna jest w końcu umiejętność orientacji w przemianach dnia dzisiejszego, odbijających się również w życiu Kościoła: do tego także potrzebna jest kultura historyczna, jak to wykazał między innymi wyżej wspomniany artykuł.

Spróbujmy jednak ten dość niejasny termin kultury historycznej bliżej sprecyzować. Jest rzeczą nie wymagającą specjalnego uzasadnienia, że tak zwana formacja intelektualna wykształconego katolika nie może polegać na mechanicznym tylko przyswojeniu sobie wiadomości i systemów z różnych dziedzin wiedzy, ustawionych jedynie względem siebie w ten sposób, by nie wchodziły w konflikt z twierdzeniami teologicznymi.

Gdy poznajemy pewną rzeczywistość dla nas nową, przy zastosowaniu precyzyjnych metod nauki, rezultatem tego jest nabycie i przyswojenie sobie zasobu nieznanych nam dotąd pojęć, opanowanie układu powiązanych ze sobą logicznie twierdzeń, a wreszcie — co najważniejsze — uzdolnienie do własnych kojarzeń na gruncie nowopoznanej dziedziny, do ujmowania czy oceny otaczającego świata w jej kategoriach, myślenia jej prawami. Kiedy człowiek przez wysiłek poznawczy wzbogacił się o te ostatnie wartości, możemy wtedy mówić na przykład o jego „kulturze" filozoficznej, socjologicznej, ekonomicznej itp. Stosunkowo rzadko albo wcale nie mówi się o „kulturze" matematyczno-przyrodniczej, co ma swoje źródło w niedocenianiu roli tych nauk w formacji „inteligenta". Głębokie wyrobienie intelektualne jednostki będzie polegało więc na rozwinięciu tej wielotorowości myślenia przy jednoczesnej umiejętności harmonizowania ze sobą poszczególnych nurtów myśli i łączenia ich osiągnięć przy pomocy filozofii i teologii w pełną, bogatą wizję bytu.

Pojęcie kultury historycznej zdaje się być o tyle niejasne, o ile niejasne jest położenie samej historii w obrębie innych nauk, zwłaszcza po zejściu jej z pozycji pozytywistycznych, z których

wychodząc nie miała ona prawa stwierdzać związków przyczynowych między faktami (na przykład obecnie w praktyce zaciera się stale granica historii i socjologii). Trudność powyższa jednak nie jest tu zasadnicza: nie chodzi bowiem o ścisłe sprecyzowanie, jaki kąt patrzenia na rzeczywistość humanistyczną, jakie kategorie myślenia są ściśle i wyłącznie „historyczne", a jakie nie, ale o to, które z nich powstają na gruncie studium historii w obecnej fazie jej rozwoju. Określmy tę gałąź wiedzy praktycznie, bez specjalnej pretensji do ścisłości — jako humanistyczną naukę o człowieku w czasie (określenie to obejmuje również archeologię i „historię" różnych dziedzin kultury).

Oczywiście tak pojęta kultura historyczna ma niewiele wspólnego z samym zamiłowaniem do przeszłości i jej studium. Polega ona na umiejętności „historycznego" spojrzenia na świat, oceny zjawisk zachodzących zarówno dawniej, jak i obecnie, w oparciu o fundamentalne stwierdzenia dotyczące życia ludzkiego w czasie.

Pierwsze z nich dotyczy zmienności, nietrwałości, ruchliwości, wszystkich form współżycia ludzkiego. W strumieniu zdarzeń pozostaje niezmienną sama natura ludzka i tkwiące w niej pewne podstawowe, ogólne zasady tego współżycia, postacie natomiast, w jakie wcielają się te zasady — instytucje, systemy społeczne, wszelkie odbicia przeżyć poszczególnych jednostek i grup — to twory efemeryczne. Ich absolutyzacja — wielki i stale powtarzający się w historii błąd — to przyczyna poważnej części nieszczęść ludzkich.

W świetle objawienia cech stałości nabiera historyczne zjawisko Kościoła katolickiego. Dla myślącego katolika jest jednak jasne, że czym innym jest niezmienność mistycznego związku Chrystusa z Kościołem, niezmienność posłannictwa, którą zapewnia temu ostatniemu przekazywalny z pokolenia na pokolenie sakrament kapłaństwa i najwyższy autorytet następcy św. Piotra — papieża, a co innego niezmienność całej struktury kulturalno-organizacyjnej, na której opiera się na codzień życie kościelne. Mało ludzi uświadamia sobie, jak głębokie zmiany ona przechodziła i jak egzotyczną wydałaby się nam np. w okresie patrystycznym — czy też w przyszłości, gdy wchłonie elementy kultur nie objętych jeszcze chrześcijaństwem, nie mówiąc już o kosmopolitycznej „kulturze atomowej". Ten nacisk na pierwiastek zmienności i nietrwałości nie tylko nie jest zmonopolizowany przez historyczną myśl marksistowską i jej pokrewne, ale tkwi organicznie w staro- i nowotestamentowej koncepcji historii. Czytając uważnie Pismo św. nie możemy nie zwrócić uwagi na wielką ilość ustępów dotyczących efemeryczności, kruchości, zmienności nie tylko kolei życia poszczególnych jedno-

stek, lecz także państw, społeczeństw, systemów politycznych itp. Jest faktem bardzo dziwnym i obok innych głęboko przekonywającym o szkodliwości ścisłego wiązania się Kościoła z określonymi grupami społecznymi, że jego ludzie, wychowani właśnie na Piśmie św., stali się twórcami teorii o niewzruszoności i świętości pewnych form rządzenia czy stosunków międzygrupowych. Było to zaprzeczenie całej wielkiej tradycji historycznej Biblii, gdzie działanie Boga w społeczeństwie ma swe narzędzie w różnorodnych instytucjach i układach socjalnych, i to przy świadomym współdziałaniu człowieka. Wydaje się, że w pewnym momencie dziejowym zaczęto kategoriami zmienności i przemijania oceniać jedynie życie jednostek, z pominięciem zagadnienia społeczności i instytucji. Miało to niewątpliwy wpływ na powstanie nieufnego czy wręcz wrogiego nastawienia hierarchii kościelnej względem prądów głoszących konieczność zmian socjalnych, a co za tym idzie, na wyemancypowanie spod oddziaływania światopoglądu katolickiego nowożytnej myśli społecznej.

Druga fundamentalna prawda poznania historycznego i jednocześnie ogólna kategoria historycznego myślenia, to stałe choć bynajmniej nie równomiernie postępujące „rozrastanie się" życia społecznego, stałe zwiększanie się możliwości współżycia ludzi oraz ilości jego płaszczyzn i form w związku z rozwojem techniki, wiedzy, oświaty, z przyrostem naturalnym itp. (w myśli marksistowskiej wypełniono tę prawdę treścią filozoficzną traktując ją jako część prawdy ogólniejszej o rozwoju jednokierunkowym materii). Oczywiście trzeba się tu zastrzec, że chodzi o całokształt tego życia, w przekroju ogólnodziejowym.

Pewne formy współżycia ulegają niewątpliwie ciągłej redukcji i uproszczeniom, a przy tym zdarzają się różne regresy, nawet w dziejach wielkich organizmów zbiorowych.

Ogólną prawidłowością historii, nawet jeżeli nie uznajemy jej organicznej jedności traktując dotychczasowe kultury jako odrębne i w pewnym stopniu zamknięte całości, pozostaje jednak ilościowy i jakościowy wzrost działań ludzi w społeczeństwie oraz motywów i skutków tych działań (stwierdzenie to samo w sobie nie musi zawierać jeszcze akcentu wartościującego). Dla życia religijnego ma to ogromne znaczenie. Chodzi tu po prostu o wpływ moralności chrześcijańskiej na nasze życie. Problem dobra i zła, świętości i grzechu, właściwego i niewłaściwego stosunku do Boga załamuje się dzisiaj w większej ilości płaszczyzn niż kiedykolwiek i budzi więcej praktycznych wątpliwości niż kilka wieków wstecz. Gdy spotyka się na codzień na ambonie i w konfesjonale kapłanów

operujących schematyczną, trudną do zastosowania w życiu interpretacją Ewangelii, narzuca się jedno pytanie: czy nie zaważył tu fakt, że ascetyczna, kazuistyczna i pastoralna myśl Kościoła jest do dziś zbyt mocno związana z autorytetem moralistów ubiegłych wieków, którzy, często nieświadomie dla siebie samych i swoich czytelników, wnosili do prac społeczne kategorie myślenia czasów, w których żyli i formacji społecznych o znacznie mniejszej skali form współżycia? Obserwowane obecnie w katolicyzmie powszechne propagowanie studium Pisma św. zdaje się mieć jako jeden z głównych celów przerzucenie mostu między słowem Chrystusa, a problematyką dnia dzisiejszego ponad warstwami historycznie uwarunkowanych interpretacji.

Sprawy poruszane powyżej stanowią klucz do ogromnej problematyki katolickiej pedagogiki i dydaktyki które winny zharmonizować myśl ewangeliczną z wymaganiami współczesnej praktyki wychowawczej.

Następną cechą kultury historycznej jest p o c z u c i e z w i ą z k u f u n k c j i o k r e ś l o n y c h f o r m w s p ó ł ż y c i a l u d z i z e p o k ą, k t ó r a t e f o r m y d o ż y c i a p o w o ł a ł a, z i c h k o n t e k s t e m h i s t o r y c z n y m. Instytucje czy zwyczaje, przetrwawszy okres który je wydał, nie są już tym samym i wypełniają inne zadania społeczne (przynajmniej w płaszczyźnie naturalnej). Ich odmienność polega albo na wyrażaniu nowych treści, albo też na tym, że dawne, wyrażane w dalszym ciągu, będą miały odmienne znaczenie dla ludzi. Zmienia się tym samym oblicze moralne pewnych zwyczajów czy instytucji, co oczywiście nie narusza podstawowych zasad moralności, wypływających z praw naturalnego i objawionego, ale tylko ich pochodne, mające zastosowanie w określonym momencie historycznym. Jakże inny wydźwięk moralny ma na przykład zwyczaj stałej jałmużny w zanarchizowanym społeczeństwie feudalnym IX—X wieku, kiedy jest ona jedyną formą opieki społecznej nad najbardziej wydziedziczonymi i cierpiącymi, niż w nowoczesnych państwach, których obywatele mają bez porównania szersze możliwości wpływu na ustawodawstwo i możliwości aktywnego włączania się w zorganizowany i zinstytucjonalizowany ruch takiej opieki. Współcześnie jałmużna, praktykowana przez ludzi bogatych, bywa najczęściej próbą łatwego wykpienia się od właściwych obowiązków względem bliźnich z niższych warstw. Brak uświadomienia sobie zmiany funkcji pewnych, pozornie tych samych zjawisk społecznych prowadzi do szeregu nieporozumień i konfliktów, gdy kryją się pod nimi nowe treści, a jeżeli są forsowane stare, może to grozić tym, że funkcja owa stanie się antyhumanistyczna, demoralizująca, hamująca zakorze-

nienie w społeczeństwie wartości, którym dane zjawisko miało służyć.

Przykładów nasuwa się wiele. Wiemy np., że podstawową komórką kościelną jest parafia, mająca być historyczną kontynuacją pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Czy zdajemy sobie sprawę, że żyjemy dotąd w ramach organizacji parafialnej ukształtowanej u nas w XI—XIII wieku, stosunkowo niewiele zmienionej od tego okresu, noszącej dotąd bardzo silne piętno przeszłości? Ta forma parafii nie zdaje już w tej chwili egzaminu w środowiskach miejskich, jak na to wskazują między innymi badania socjologiczne, a i przemiany społeczno-ideowe i obyczajowe na wsi nie sprzyjają dalszemu jej dobremu funkcjonowaniu. Oczywiście trudno mówić o zupełnym jej przeżyciu się. Trzeba się jednak liczyć z koniecznością reform w tej dziedzinie, których próby podejmowane są już na Zachodzie. Ta podstawowa komórka kościelna w przyszłości będzie, być może, zewnętrznie tylko w małym stopniu przypominać dzisiejszą formę.

Powyższa problematyka odnosi się także do praktyki posługiwania się wzorami społecznymi życia religijnego, jakimi są w Kościele święci — dla pogłębienia wewnętrznego wiernych. Nie dosyć jest wskazać cnoty, które praktykował dany święty, należy pokazywać, jak on konkretnie realizował ideał podporządkowania się woli Boga, bo tylko to może oddziałać silniej na psychikę. Ale z drugiej strony właśnie kultura historyczna daje nam przekonanie, że konkretnej drogi świętości z innej epoki nie można dosłownie naśladować. Czyny, które chcielibyśmy wiernie odtwarzać, miałyby dziś dla ludzi zupełnie odmienne znaczenia. W dawnych wiekach radzono sobie w ten sposób, że przedstawiano świętych w sposób anachronistyczny, w warunkach zbliżonych do tych, w których żyli ludzie będący odbiorcami odpowiednio sporządzanych biografii. Dziś to byłoby i niemoralne — bo niezgodne z prawdą wydobytą przez historyka — i coraz mniej celowe, ponieważ przy rozwijającej się oświacie anachronizmy są stosunkowo szybko wychwytywane przez szerokie kręgi słuchaczy czy czytelników. Nie rozwiązuje także problemu odbieranie świętym wszelkich cech historycznych — tworzenie płaskich szablonów. Wyjście zarysowuje się jedno: należy rozwinąć naukową i krytyczną hagiografię, opracowywaną przez ludzi z wykształceniem historycznym, której w Polsce prawie zupełnie brak. Przy propagowaniu jej osiągnięć kłaść przede wszystkim nacisk na historyczną specyfikę drogi życiowej konkretnego świętego. Przy jej wydobyciu ukaże się cała trudność realizacji świętości. Zjednoczenie przez łaskę z Bogiem, które jest istotą świętości, będzie mogło być przeżyte jako coś żywego. Zrozumiały

stanie się fakt, że w każdej epoce wiodła do niej droga przez coraz to nowe trudności i nowe postacie zagadnień moralnych, że święci w silnym stopniu podlegali uwarunkowaniom swojej epoki. Tak zrozumiana sylwetka świętego stanie się bodźcem do wewnętrznego szukania nowych, właściwych danej epoce rozwiązań osobistego stosunku do Boga, z uniknięciem błędu mechanicznego kopiowania swym życiem nieistotnych form świętości, właściwych okresom minionym.

Czwartą z kolei cechą kultury historycznej jest zdolność kojarzenia przeszłości z teraźniejszością, myślenie kategoriami genealogii, związków genetycznych. Świadomość ciągłości związków przyczynowych w dziejach stanowi cenne uzupełnienie świadomości konkretu historyczno-socjalnego. Miniona przeszłość wyznacza w pewien sposób układ zjawisk teraźniejszości. Na zasadzie prawa inercji może ona różnie ciążyć na różnych dziedzinach życia przyczyniając się do powstania szeregu dysharmonii czy nawet zgrzytów społecznych.

Formy współczesnej religijności społeczeństwa polskiego wiąże się najczęściej z dziejami naszego kraju w ubiegłym stuleciu, zwracając uwagę na łączność ucisku narodowego z religijnym oraz rolę romantyzmu i mistycyzmu narodowego. Genezy trzech zgubnych cech polskiego katolicyzmu wytkniętych przez o. Jacka Woronieckiego — fideizmu, sentymentalizmu i indywidualizmu — doszukuje się w wydarzeniach historycznych ubiegłego wieku oraz w nurtujących go prądach (do wyżej wymienionych cech dodać można jeszcze jedną, nader ważną, jaką jest tradycjonalizm narodowy).

Współczesne formy religijności polskiej swymi korzeniami tkwią, zdaje się jednak, w znacznie głębszej przeszłości dziejowej, gdyż w wieku XVII, kiedy to Polska była twierdzą kontrreformacji w środkowej i wschodniej Europie, otoczoną niemal ze wszystkich stron potęgami wrogimi Kościołowi. Wówczas to właśnie związał się tak mocno patriotyzm „narodu szlacheckiego" — bo o takim tylko narodzie może być w tym czasie mowa — z bardzo zresztą powierzchownie zrozumianym i przeżywanym katolicyzmem. Za pośrednictwem inteligencji, powstałej głównie ze zdeklasowanej szlachty, i ulegającego jej wpływom kulturalnym mieszczaństwa wzory postaw patriotyczno-religijnych, związanych z tamtym okresem, przesączały się z różnymi modyfikacjami do szerszych kręgów społecznych.

Już samo widzenie tych spraw, nie mówiąc o ich dokładnym badaniu, stanowi potężny bodziec do przeciwdziałania kryzysowi oraz do aktywnego brania udziału w tworzeniu nowej formacji religij-

nej, która miałaby możliwość przeciwstawiania się idącej na fali przemian społecznych laicyzacji.

Najnowsze badania nad rozwojem myśli historycznej kładą silny nacisk na „historyczny" charakter religii chrześcijańskiej. Prawda chrześcijaństwa, wyrażona w dziełach będących bezcennymi pozycjami światowej historiografii, to przecież w znacznej mierze prawda o nadprzyrodzonych działaniach Boga w społeczeństwie. Działania te leżą u podstaw wielkich, stwierdzalnych w swoich przejawach dla każdego historyka procesów dziejowych — Objawienia, realizacji Przymierza z ludem wybranym, Odkupienia, powstania i rozwoju Kościoła. Rola czasu w religii Starego i Nowego Testamentu jest obecnie bardzo mocno podkreślana. Działanie Boga w ludziach ma swój początek w czasie, etapy i dopełnienie: każda chwila jest momentem realizacji określonej części tego działania, i to nie tylko osobno, w każdym z nas, ale w życiu państw i społeczeństw.

Dla tradycyjnych intelektualnych formacji katolickich postulat przyjęcia historycznego myślenia, a zwłaszcza jego życiowe konsekwencje, były bardzo trudne do przyswojenia. W tych dziedzinach dokonało się zafałszowanie doktryny katolickiej. Walka o usunięcie tego zafałszowania jest w tej chwili naszym obowiązkiem.

Czesław Deptuła

WERNER HEISENBERG

OD PLATONA DO PLANCKA

PROBLEMY FILOZOFICZNE FIZYKI ATOMOWEJ

Wśród setek projektów, mających na celu owocne wykorzystanie gospodarcze odkryć fizyki atomowej zbyt łatwo zapominamy, że jednocześnie pojawiają się przed nami problemy, które ludzie stawiali od niepamiętnych czasów[1]. Dzisiejsze troski ludzkiego ducha są w gruncie rzeczy blisko spokrewnione z dążeniami umysłowymi, podjętymi tysiące lat temu. Te związki z przeszłością interesują z pewnością bardziej historyka niż fizyka, ale nawet fizyk potrafi lepiej wejrzeć we własne, bieżące sprawy, gdy rozważy główne szlaki, wiodące poprzez dzieje atomu.

Nowoczesna fizyka, zwłaszcza zaś teoria kwantów — odkrycie Maxa Plancka, którego setną rocznicę urodzin obchodziliśmy zeszłego roku — zrodziła cały szereg bardzo ogólnych pytań, odnoszących się nie tylko do wąskiego zagadnienia fizyki jako takiej, lecz również do natury materii i do metody nauk ścisłych. Owe pytania zmusiły fizyków do stawienia raz jeszcze czoła tym zagadnieniom filozoficznym, które — zdawało się — zostały rozstrzygnięte bez reszty w ramach fizyki klasycznej.

Szczególnie dwa pytania wyłoniły się ponownie z odkryć Plancka. Pierwsze dotyczy natury materii lub — mówiąc ściślej — starej sprawy, która zaprzątała filozofów greckich: w jaki sposób można sprowadzić do prostych zasad —— i dzięki temu pojąć — ogromną różnorodność zjawisk materialnych? Drugie pytanie wiąże się z problemem epistemologicznym, który pojawiał się ze szczególną natarczywością od czasów Kanta: chodzi o to, w jakim stopniu można zobiektywizować doświadczenie naukowe czy jakiekolwiek doświadczenie zmysłowe. Inaczej mówiąc — w jakim stopniu wolno przechodzić od zaobserwowanych zjawisk do obiektywnego wniosku, niezależnego od obserwatora?

---

[1] Rozprawa zamieszczona w „The Atlantic", November 1959.

Werner Heisenberg, ur. w 1901 r. w Duisburgu, w r. 1932 otrzymał Nagrodę Nobla za prace z dziedziny teorii kwantów. Jest profesorem uniwersytetu w Getyndze i dyrektorem Instytutu Fizyki im. Maxa Plancka.

Rozważmy pytanie pierwsze. Gdy filozofowie greccy zaczęli badać jedność dostrzegalnych zjawisk, spotkali się z problemem najdrobniejszych jednostek materii. W tym okresie ludzkiej myśli skrystalizowały się dwa sprzeczne punkty widzenia, które miały mocno wpłynąć na cały dalszy rozwój filozofii. Nazwano je materializmem i idealizmem.

Teoria atomistyczna — wysunięta przez Leucypa i Demokryta — twierdziła, że najmniejsze cząstki materii istnieją — w sensie najbardziej dosłownym. Uważano, że te najdrobniejsze cząstki są niepodzielne i niezmienne; miały to być jednostki wieczne, ostateczne. Nazwano je atomami. Nie potrzebowały dalszych wyjaśnień i nie mogły ich dostarczyć. Jedyne własności, jakie im przysługiwały, były geometryczne. Filozofowie sądzili, że posiadają one kształt, że oddziela je od siebie pusta przestrzeń, i że dzięki różnym swoim położeniom przestrzennym i ruchom mogą spowodować różnorodność zjawisk. Nie miały jednak barwy, smaku i zapachu, nie miały też temperatury ani żadnej innej własności fizycznej. Cechy rzeczy, które dostrzegamy w życiu, zależeć miały pośrednio od różnych układów i ruchów atomów. Podobnie jak posługując się tymi samymi znakami alfabetu można napisać tragedię lub komedię, tak — wedle teorii Demokryta — bardzo różne wydarzenia w świecie mogą być spowodowane przez te same atomy. Atomy były zatem prawdziwymi, obiektywnie realnymi jądrami materii, a więc i zjawisk. Były tym, co istnieje najprawdziwiej, podczas gdy wielorakość zjawisk stanowiła tylko ich produkt uboczny i pośredni. Ten punkt widzenia nazwano materializmem.

Natomiast w systemie filozoficznym Platona najmniejsze cząstki materii były — w pewnym sensie — jedynie formami geometrycznymi. Platon równał najmniejsze cząstki żywiołów z regularnymi bryłami. Jak Empedokles, tak i Platon przyjmował cztery tradycyjne żywioły — ziemię, wodę, powietrze i ogień — i wyobrażał sobie najmniejszą cząstkę ziemi jako sześcian, najmniejszą cząstkę wody jako *ikosahedron* (dwudziestobok); dalej — elementarna cząstka ognia była czworobokiem, a powietrza — ośmiobokiem. We wszystkich wypadkach kształt miał być charakterystyczny dla własności danego żywiołu.

W przeciwieństwie do Demokryta Platon nie uważał, by najmniejsze cząstki były niezmienne i niezniszczalne; można było zredukować je do trójkątów i z trójkątów znowu odbudować. Same trójkąty nie są już materią, nie rozciągają się bowiem w przestrzeni. Tak więc u kresu tego łańcucha pojęć materialnych trafiamy na coś, co już nie jest materialne, jest po prostu formą matematyczną — lub, jeśli kto woli, konstrukcją intelektualną. Osta-

teczne, pierwiastkowe pojęcie, które umożliwia pojmowanie świata, było dla Platona wzorem matematycznym, obrazem, ideą. Ten punkt widzenia nazwano idealizmem.

Dziwna rzecz: stara kontrowersja między materializmem a idealizmem odżyła ostatnio — w swoisty sposób — dzięki nowoczesnej fizyce atomowej, szczególnie zaś dzięki teorii kwantów. Nauki ścisłe — fizyka i chemia — doby współczesnej były zorientowane materialistycznie aż do chwili odkrycia kwantu. W chemii dziewiętnastowiecznej atomy i składowe ich cząstki uważano za jedyną rzeczywistość, jedyny substrat wszelkiej materii. Atom wydawał się niezdolny, by dostarczyć (lub potrzebować) dalszego wyjaśnienia.

Tymczasem Planck odkrył w zjawiskach promieniowania cechę nieciągłości, która jakby łączyła się z istnieniem atomu, lecz nie dawała się w jego kategoriach wyjaśnić. Ten aspekt nieciągłości zrodził podejrzenie, że nie tylko owa nieciągłość, lecz samo istnienie atomu może wynikać z jakiegoś podstawowego prawa natury. W naturze może istnieć jakaś struktura matematyczna, której sformułowanie dostarczyłoby tego jednolitego rozumienia struktury materii, którego poszukiwali greccy filozofowie. Mogłoby się okazać, że — jak myślał Platon — istnienie atomu nie jest etapem końcowym, lecz da się sprowadzić do działania matematycznie uchwytnych praw natury — do działania symetrii matematycznych.

Prawo promieniowania Plancka różniło się również w sposób charakterystyczny od uprzednio formułowanych praw natury. Kwant działania Plancka, który występuje jako charakterystyczna stała w jego prawie promieniowania, nie określa własności rzeczy lecz własność natury. Ustanawia skalę miary i wykazuje, że tam, gdzie napotkane wyniki są bardzo duże, jak we wszystkich sytuacjach codziennego życia, zjawiska natury zachowują się odmiennie niż wówczas, gdy mają rozmiary atomowe — tj. w dziedzinie owej stałej Plancka. Podczas gdy prawa mechaniki Newtona obowiązywały we wszystkich wielkościach: orbita księżyca wokół ziemi posłuszna była tym samym prawom, co upadek jabłka, czy odchylenie cząstki alfa, biegnącej przez jądro atomu — to prawo promieniowania Plancka po raz pierwszy zakładało istnienie w naturze różnych skal i sugerowało, że zjawiska występujące w różnych kategoriach wielkości wcale nie muszą być podobne.

Dopiero kilka lat po odkryciu Plancka zrozumiano znaczenie drugiej podobnej stałej. Szczególna teoria względności Einsteina jasno uświadomiła fizykom, że szybkość światła nie jest — jak przypuszczała elektrodynamika — własnością specjalnej jakiejś substancji

zwanej eterem, która umożliwia rozchodzenie się światła, lecz że jest własnością czasu i przestrzeni — powszechną własnością natury, nie mającą nic wspólnego z indywidualnymi przedmiotami lub rzeczami w naturze.

Szybkość światła może zatem być uważana za czynnik stały natury. Nasze pojęcia postrzegawcze czasu i przestrzeni można stosować jedynie do zjawisk, których szybkość jest mała w porównaniu z szybkością światła. I odwrotnie — znane paradoksy teorii względności wynikają z faktu, że przy pomocy zwykłych naszych pojęć o czasie i przestrzeni nie można zrozumieć zjawisk, których szybkość zbliża się do szybkości światła. Przykładu dostarcza paradoks zegarka: dla obserwatora poruszającego się z dużą szybkością czas wydaje się upływać wolniej, niż dla kogoś w stanie spoczynku.

Kiedy ugruntowano strukturę matematyczną szczególnej teorii względności, rozpoczęto wnikliwą analizę zjawisk, jakich dotyczyła. Nasze głęboko zakorzenione, dziedziczne pojęcia stawiały niejedną przeszkodę na drodze do zrozumienia, lecz zastrzeżenia wkrótce przezwyciężono.

Zrozumienie implikacji fizycznych, wynikających z istnienia kwantu Plancka, okazało się znacznie trudniejsze. W pracy, która ukazała się w 1918 roku, Einstein stwierdził, że teoretyczne prawa kwantu trzeba w pewnym stopniu traktować statystycznie. Pierwsza próba, by oprzeć teoretyczne prawa kwantu na danych statystycznych, została podjęta w roku 1924 przez Bohra, Kramersa i Slatera. Ich interpretacja okazała się nie całkiem poprawna; właściwe stosunki zostały później dokładnie ustalone przez Borna. Lecz teoria Bohra, Kramersa i Slatera zawierała decydującą koncepcję, że prawa natury nie określają występowania zjawiska, lecz prawdopodobieństwo jego występowania, i że przyjęcie prawdopodobieństwa trzeba wprowadzić do badania pól falowych w sposób, który pozwoli na sformułowanie równań pola — siły.

W tym punkcie postawiono rozstrzygający krok, odchodząc od fizyki klasycznej z powrotem ku formie pojęciowej, która grała ongiś ważną rolę w filozofii Arystotelesa. Można interpretować fale prawdopodobieństwa z teorii Bohra-Kramersa-Slatera jako ilościową rehabilitację pojęcia *dynamis,* potencjalności, lub późniejszego łacińskiego pojęcia *potencja,* występującego w filozofii arystotelesowskiej. Zasadniczą rolę w tej filozofii gra koncepcja, że wypadki nie są koniecznie zdeterminowane, lecz że możliwość danej sytuacji lub tendencja w kierunku jej zaistnienia stanowi pewien rodzaj rzeczywistości — pośrednią warstwę rzeczywistości, położoną w pół drogi między masywną rzeczywistością materii a duchową rzeczy-

wistością idei lub obrazu. Ta koncepcja zdobyła sobie nowe miejsce w nowoczesnej fizyce kwantowej, a pojęcie możliwości znalazło zastosowanie w kategoriach prawdopodobieństwa ilościowego dla matematycznego sformułowania praw naturalnych.

Wprowadzenie prawdopodobieństwa do fizyki stanowiło odpowiednik sytuacji, do której doszły laboratoryjne doświadczenia nad zjawiskami atomowymi. Gdy fizyk usiłuje określić siłę promieniowania radioaktywnego, obliczając ile razy licznik reaguje na to promieniowanie w określonym wycinku czasu, wówczas zakłada, że promieniowanie jest prawdopodobne (chociaż czas rozpadu każdego poszczególnego atomu jest niepewny, fizyk ufa, że w dużym zbiorze takich atomów pewna ich ilość na pewno się rozpada w ciągu każdej sekundy). Ścisłe odstępy czasowe między impulsami nie interesują fizyka — stwierdza on jedynie, że są „statystycznie" rozproszone. Interesuje go za to przeciętna częstotliwość impulsu. Liczne badania ustaliły, że ta interpretacja statystyczna daje ścisły obraz sytuacji doświadczalnej.

Mechanika kwantowa znalazła dokładne potwierdzenie doświadczalne tam, gdzie dostarczyła dowodów ilościowych, jak np. w wypadku długości falowania prążków widma lub w wypadku wiążącej energii molekularnej. Gorzej wyglądała sprawa zgrania owej statystycznej metody wyjaśnień z wielkim zasobem doświadczeń, nagromadzonych przez fizykę klasyczną. Wszystkie doświadczenia opierają się na założeniu, że istnieje sensowny związek między aktem obserwacji a podstawowym zjawiskiem fizykalnym. Gdy np. mierzymy prążek widma o pewnej częstotliwości przy pomocy refrakcji, automatycznie przyjmujemy, że atom ciała promieniotwórczego musi wysyłać światło o tej samej częstotliwości. Lub gdy płyta fotograficzna wykazuje ciemne plamy, przyjmujemy, że została trafiona promieniami lub cząsteczkami materii. Fizyka używa sensownego zdeterminowania zjawisk dla zebrania dowodów doświadczalnych, zatem wpada oczywiście w sprzeczność, gdy ma do czynienia z atomami lub z teorią kwantów, w której pod znakiem zapytania stoi właśnie ścisłe zdeterminowanie zjawisk.

Fizyka nowoczesna unika wewnętrznej sprzeczności, która się tu pojawia, utrzymując, że zdeterminowanie zjawisk rozciąga się tylko w tych granicach, w jakich opisać można zjawiska za pomocą pojęć fizyki klasycznej. Z drugiej strony stosowanie tych pojęć jest ograniczone stosunkami indeterminacji, które dostarczają danych ilościowych, przekraczających granice, w jakich obracają się pojęcia klasyczne. Fizyk wie, kiedy winien uważać zjawiska za zde-

terminowane, a kiedy nie, może zatem używać dla obserwacji i jej fizycznej interpretacji metody wolnej od wewnętrznych sprzeczności. Pozostają jednak pytania: dlaczego trzeba się nadal posługiwać pojęciami fizyki klasycznej? Dlaczego nie możemy przetłumaczyć całego opisu zjawisk fizycznych na nowy język pojęć teorii kwantów?

Trzeba tu zauważyć (co podkreślał Weizsacker), że pojęcia fizyki klasycznej grają dla interpretacji teorii kwantów rolę podobną, jak aprioryczne formy poznania w filozofii Kanta. Tak samo jak Kant twierdził, że pojęcia czasu, przestrzeni i przyczyny są aprioryczne, ponieważ stwarzając podstawy dla doświadczenia nie mogą być odeń pochodne — tak samo pojęcia fizyki klasycznej dostarczają apriorycznej bazy dla badań fizyki kwantowej: możemy wszakże przeprowadzać doświadczenia w dziedzinie fizyki atomowej tylko przy pomocy pojęć fizyki klasycznej.

Kant mógł przyjmować, że nasze aprioryczne intuicje czasu i przestrzeni muszą raz na zawsze stanowić niezmienną podstawę fizyki. Wiemy dziś, że bynajmniej tak nie jest. Nasze formy intuicji, choć aprioryczne, nie nadają się do ujmowania zjawisk, których szybkość zbliża się do szybkości światła, zjawisk, które można uchwycić tylko przy pomocy najsubtelniejszych przyrządów. Istnieją rozległe dziedziny doświadczeń, których nawet w przybliżeniu nie da się opisać, stosując pojęcia fizyki klasycznej.

W tych dziedzinach fizyki atomowej znaczna część dawniejszej fizyki intuicyjnej okazała się nieprzydatna: chodzi tu nie tylko o jej pojęcia i prawa, lecz także o całą koncepcję rzeczywistości, która leżała u podstaw nauk ścisłych aż do chwili powstania dzisiejszej fizyki atomowej. Przez „koncepcję rzeczywistości" rozumiem przeświadczenie, że istnieją obiektywne fakty, które w jakiś sposób występują w czasie i przestrzeni, całkiem niezależnie od tego czy są, czy nie są obserwowane. Obserwacje w dziedzinie fizyki atomowej nie dadzą się w tak prosty sposób zobiektywizować. Nie sposób odnosić je do obiektywnego, dającego się opisać odcinka czasu i przestrzeni.

Tu znowu zderzamy się twardo z fundamentalną prawdą, że w naukach ścisłych nie mamy do czynienia z samą naturą, lecz z wiedzą o naturze — to znaczy z naturą, która została przemyślana i opisana przez człowieka. Nie jest to wprowadzenie do nauki subiektywizmu, bo nie twierdzi się wcale, że zjawiska w świecie natury zależą od naszej obserwacji tych zjawisk. Chodzi po prostu o to, że nauka stoi między naturą a człowiekiem; nie możemy rezygnować ze stosowania pojęć, które są nam wrodzone czy też zostały nam dane intuicyjnie.

Ten aspekt teorii kwantów utrudnił bezwarunkowe przyjęcie programu filozofii materialistycznej i określanie najmniejszych cząstek materii jako „prawdziwie rzeczywiste". Bo jeśli teoria kwantów jest poprawna, wówczas te elementarne cząstki nie są prawdziwe w tym sensie, w jakim prawdziwe są rzeczy w powszednim naszym życiu — np. drzewa lub kamienie. Cząstki te okazują się abstrakcjami dobytymi z obserwowanego materiału, który jest literalnie rzeczywisty. Otóż w ścisłym sensie nie sposób cząstkom elementarnym przypisać istnienie, trudno nawet uważać materię za prawdziwie rzeczywistą. Wyjaśnia to, dlaczego w obozie materializmu dialektycznego wyrażono w ostanich latach zastrzeżenia wobec powszechnie dziś przyjętych implikacji teorii kwantów.

Nie możemy uniknąć konkluzji, że dawniejsze nasze koncepcje rzeczywistości nie dadzą się zastosować w dziedzinie atomu i że operujemy ciężkimi abstrakcjami w momencie, gdy usiłujemy określić atom jako coś prawdziwie rzeczywistego. Fizyka nowoczesna w konkluzji swych analiz zdyskredytowała samo pojęcie czegoś „prawdziwie rzeczywistego".

Rozwój fizyki atomowej w dwóch ostatnich dekadach odwiódł ją jeszcze dalej od podstawowych przesłanek materialistycznej filozofii Starożytnych. Doświadczenia dowiodły, że elementarne cząstki, które uważamy za najmniejsze jednostki w naturze, nie są wieczne i niezmienne, jak sądził Demokryt, lecz mogą przemieniać się jedna w drugą. Musi oczywiście być jakiś powód, dla którego uważamy te podatomowe cząstki za najmniejsze partykuły materii. Niemniej mogłoby się okazać, że te pierwotne cząstki składają się z cząstek jeszcze mniejszych, które istotnie są wieczne i niezmienne. Jak może fizyk wykluczyć możliwość, że tego rodzaju najmniejsze cząsteczki wymykały się dotąd spod naszej obserwacji?

Odpowiedź, jaką współcześni fizycy dają na to pytanie, jasno wykazuje nieintuicyjny charakter dzisiejszej fizyki atomowej. Jeśli ktoś chce doświadczalnie przekonać się, czy jakaś elementarna cząstka jest prosta czy złożona, musi oczywiście spróbować rozbić ją przy pomocy możliwie najsilniejszych środków. Potężne akceleratory atomowe, których używa się dziś (lub które się buduje) na całym świecie, służą właśnie temu celowi. Przy pomocy takich maszyn można nadać cząstkom elementarnym — zazwyczaj protonom — wielkie szybkości, spowodować ich zderzenie z innymi drobnymi cząstkami materii, a potem badać szczegółowo, co z tego wynika. Wiele jeszcze trzeba będzie zebrać szczegółowego materiału

doświadczalnego z takich zderzeń, nim będziemy mieli jasny obraz tej dziedziny fizyki, ale już dzisiaj możemy z grubsza opisać, co się wówczas dzieje. Odkryto, że może niewątpliwie nastąpić rozbicie cząstek elementarnych. Czasem zderzenia powodują powstanie bardzo wielu cząstek, lecz oto zadziwiający, niezwykły paradoks: cząstki, będące wynikiem owych zderzeń, nie są mniejsze od rozbitych cząstek, z jakich same wynikły. Są znowu cząstkami elementarnymi.

Paradoks ów wyjaśnia teoria względności, wedle której energia może zamieniać się w masę. Elementarne cząstki, które przy pomocy akceleratorów nabierają ogromnej energii kinetycznej, mogą przy pomocy tej energii, która jest wymienna na materię, produkować nowe cząstki elementarne. Cząstki elementarne są zatem ostatecznymi jednostkami materii — właśnie tymi cząstkami, na które rozkłada się materia pod wpływem sił zewnętrznych.

Ten stan rzeczy można podsumować, jak następuje: wszystkie cząstki elementarne zbudowane są z tej samej substancji, czyli z energii. Stanowią one różne formy, które musi przyjąć energia, by stać się materią. Znowu spotykamy tu parę starodawnych pojęć: treść i forma, lub materia i forma, które odziedziczyliśmy po filozofii Arystotelesa. Energia jest nie tylko siłą, która wszystko utrzymuje w ruchu. Jest również, jak ogień w filozofii Heraklita, podstawową substancją, z której utworzony jest świat. Materia istnieje, ponieważ energia przyjmuje formę cząstki elementarnej. Wiemy dziś, że istnieje nie mniej niż dwadzieścia pięć różnych rodzajów cząstek podatomowych, i mamy podstawy do przypuszczeń, że wszystkie te formy kształtują się wedle podstawowych konstrukcji matematycznych. Są zatem konsekwencją podstawowego prawa, które można wyrazić w języku matematyki i z którego można wyprowadzić logiczne cząstki podatomowe mniej więcej w ten sam sposób, w jaki udało się wydedukować różne stany energetyczne wodoru z równania różniczkowego Schrödingera.

To podstawowe prawo, którego poszukuje dzisiejsza fizyka, musi spełniać dwa warunki. Oba wynikają z danych doświadczalnych. Badania, przeprowadzone nad cząstkami elementarnymi przy pomocy wielkich akceleratorów, dały pewne prawa selekcji dla przekształceń, zachodzących wskutek zderzeń lub w rozpadzie radioaktywnym. Te prawa selekcji można sformułować matematycznie na bazie danych kwantowych. Są one bezpośrednim wyrazem cech symetrii, związanych z podstawowym równaniem materii. Podstawowe prawo musi tak czy inaczej obejmować te zaobserwowane symetrie; musi przedstawiać je matematycznie.

Po drugie, podstawowe równanie materii — przyjmując, że istnieje taka prosta formuła — musi zawierać co najmniej jedną jeszcze stałą miary, podobną do stałej dla szybkości światła i dla kwantu Plancka. Obserwacje jądra atomu i cząstek atomowych prowadzą do przypuszczenia, że ta stała może być przedstawiona jako uniwersalna długość, która powinna wynosić około dziesięciu centymetrów.

Jednak rdzeń pojęciowy tego fundamentalnego prawa musi się opierać na symetriach matematycznych, jakie w nim występują. Najważniejsze z tych symetrii znamy już doświadczalnie (System równań transformacyjnych Lorentza, opisujący własności czasu i przestrzeni, potrzebne szczególnej teorii względności; liczba kwantowa, wyprowadzona z dwudziestu lat obserwacji, która pozwala nam rozróżniać neutrony od protonów i jest dziś powszechnie znana pod nazwą *spin izotopowy*; lustrzane symetrie czasu i przestrzeni; itd.).

Wysunięto już jedną propozycję takiego fundamentalnego równania materii, które czyni zadość tym wymaganiom. Jest to bardzo proste i wysoce symetryczne równanie fal nielinearnych dla operatora falowego jako *spinor*. Czy jest to poprawne sformułowanie podstawowego prawa natury — stwierdzi dopiero wnikliwa analiza matematyczna.

W każdym razie można już powiedzieć, że niezależnie od ścisłych wyników tej analizy, ostateczna odpowiedź będzie bliższa poglądów wyrażonych przez Platona w *Timaiosie*, niż poglądów starożytnego materializmu. Nie należy mylnie utożsamiać tego twierdzenia z nazbyt łatwym odrzucaniem nowoczesnego materialistycznego myślenia XIX wieku, które wniosło wiele ważnych elementów wiedzy, brakujących dawnej nauce. Lecz prawdą jest, że elementarne cząstki dzisiejszej fizyki są bliżej spokrewnione z bryłami Platona niż z atomami Demokryta.

Elementarne cząstki nowoczesnej fizyki, tak samo jak regularne bryły z filozofii Platona, określone są przez wymagania symetrii matematycznej. Nie są wieczne i niezmienne, zatem nie można właściwie określać ich, jako rzeczywiste. Są raczej prostymi wyrazami podstawowych konstrukcji matematycznych, na które trafia się, usiłując rozłamać materię jeszcze dalej, i które dostarczają treści dla podstawowych praw natury. Zatem dla nauki współczesnej — na początku była forma, wzór matematyczny, nie rzecz materialna. A ponieważ wzór matematyczny jest — w ostatecznym wyniku analizy — koncepcją intelektualną, można by rzec słowami Fausta: *Am Amfang war der Sinn* — „Na początku był sens".

Zadaniem dzisiejszej fizyki atomowej jest zbadanie owego sensu we wszystkich szczegółach i przy pomocy całej złożonej aparatury, jaką dysponujemy. Fascynujące wydaje mi się, że dzisiaj, w najróżniejszych kątach globu i przy pomocy potężnych instrumentów, ludzie walczą o rozwiązanie zagadnień, postawionych przez greckich filozofów przeszło dwa tysiące lat temu. Krzepiąca jest myśl, że może poznamy odpowiedź za kilka lat, w każdym razie zaś nie później, niż za kilka dziesięcioleci.

Werner Heisenberg

Tłum. J. W.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

CZY MAŁŻEŃSTWO JEST ROMANSEM?

Nie tak dawne są czasy, kiedy sądzono, że udane mogą być tylko małżeństwa z Wielkiej Miłości. Mnożące się rozwody, a także gorycz i zakłamanie związków nieszczęśliwych, choć trwałych, tłumaczono naciskiem względów ekonomicznych, społecznych i towarzyskich w wyborze towarzyszy życia oraz brakiem swobody i szczerości w stosunkach młodzieży. Wielu entuzjastów „przedślubnych doświadczeń" kierowało się w gruncie rzeczy nie cynizmem wcale, a właśnie pewnym romantyzmem w pojmowaniu małżeństwa. Chcieli zwiększyć szansę znalezienia tej miłości, która będzie naprawdę „Wielka", aby na niej dopiero i na niej jedynie budować trwały związek. Chcieli zredukować ryzyko omyłki przez mniej lub bardziej radykalne poszerzenie dostępnej skali porównań. Rozumowanie takie, w aspekcie moralności świeckiej, nie wydawało się pozbawione logiki.

Ostatnie dziesięciolecia przeszły oczekiwania najśmielszych buntowników przeciw „względom", konwenansom i oporom. Rewolucja socjalistyczna, która objęła olbrzymią część naszego globu, przekreśliła dawne modele życia i obyczajów oraz ich mechanizmy społecznego nacisku. Podobne przemiany socjologiczne przyniosła szybka industrializacja krajów Zachodu, szczególnie może Stanów Zjednoczonych z ich pluralistycznym i tolerancyjnym społeczeństwem „otwartych klas". Całkowita swoboda wyboru partnera lub partnerki życia, a w wielu środowiskach także swoboda „prób" przestały być postulatami: przeszły w oczywistość.

Nie koniec jednak na tym: zarówno możliwości zarobkowe, jak pozycja społeczna kobiet niezamężnych uległy radykalnej zmianie na lepsze. Zachwiany więc został poważnie jeszcze jeden przyziemny „wzgląd", który mógł dawniej skłaniać do małżeństwa. Jednocześnie wzrosły niezmiernie praktyczne walory „stanu wolnego" w ogóle. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że wiele cech krajów przemysłowych czyni dziś ludzi samotnych najbardziej uprzywilejowanymi życiowo. Mogą oni na przykład wybierać i zmieniać miejsce pobytu stosownie do potrzeb i perspektyw swej kariery, nie krępują ich bowiem warunki mieszkaniowe, stanowiące tak trudny problem na całym świecie. Mogą poświęcać wolny czas na dokształcenie, prowadzące do awansu. Są dyspozy-

cyjni, a więc bardziej poszukiwani przez wielu pracodawców. Mogą ryzykować zmianę zawodu — start od nowa już w środku życia — co stanowi niebłahą szansę w epoce, kiedy postęp techniki stwarza wciąż nowe potrzeby i możliwości. Mogą wreszcie poświęcać stosunkowo dużą część swych dochodów na rzeczy i przyjemności, które, jak wiadomo, przestają dziś być tylko rzeczami i przyjemnościami, a stają się obowiązującymi symbolami wartości, koniecznymi dla zadowolenia z siebie.

Odpadły obmierzłe „względy", odpadły bariery, odpadło wszelkie chyba wyrachowanie i małżeństwa są wreszcie tylko „z miłości". Z czegóż bowiem miałyby być? Jeśli się zważy współczesne szanse i wygody samotności, to przyjąć trzeba nawet, że jedynie chyba „Wielka" miłość skłaniać może do rezygnacji z przywilejów stanu wolnego. Wszystkie dawne postulaty zostały więc spełnione w całej rozciągłości. Są wszelkie logiczne dane, że wkroczyliśmy w Złoty Wiek małżeństwa. I są wszelkie dane statystyczne, świadczące o jego kryzysie, drastyczniejszym niż kiedykolwiek.

Wśród polityków słyszy się nieraz zdanie, że ten lub ów zdolny działacz ma wielką wadę: przewiduje zbyt logicznie. Polityka ludzkiego serca okazała się, nie pierwszy raz, bardziej oporna logice niż polityka polityków. Niemniej — przewidywać trzeba. Przewiduje się też niestrudzenie, zarówno w materii publicznej, jak w tej, „z której zrobione są sny" — i publicystyka społeczna ostatnich lat zabrała się z zapałem do montowania nowych horoskopów i postulatów dla nowych „udanych" małżeństw. Postulaty te, stawiane w krajach bardzo różnych ekonomicznie i politycznie, bywają nieraz zastanawiająco zgodne, a także dosyć niespodziewane.

Tak więc na przykład wielu autorów po obu stronach Atlantyku nie ma już dziś wątpliwości co do tego, że jednym z głównych powodów fiaska małżeństw współczesnych jest „absolutna niewspółmierność celów i charakteru związku małżeńskiego z romantycznymi wyobrażeniami, nastrojami i oczekiwaniami młodych ludzi". Literatura, sztuka, piosenka, których zasięg i sugestywność są dziś zwielokrotnione przez środki masowej informacji, każą spodziewać się „romansu aż do śmierci", gdy w istocie chodzi raczej o niełatwe i zgoła w swej codzienności prozaiczne zobowiązanie aż do śmierci. Nic dziwnego, że następuje szok: ludzie oszukani przez złudzenia, jakie narzuca im ich kultura, czują się oszukani przez siebie nawzajem. Często nie wybacza się nigdy mężowi czy żonie tego domniemanego „oszustwa". Nic groźniejszego, jednym słowem, jak „Wielka Miłość" i „Tylko Miłość". Ta właśnie z niedawnych postulatów.

Trudno oczywiście o definitywną ocenę starszych i nowszych punktów widzenia na motywy małżeństwa. Problematyczne jest już to, które są

„starsze" naprawdę[1]. Problematyczny jest też sam przedmiot sporu: „miłość — jak pisał La Rochefoucauld — użycza swego imienia niezliczonej mnogości praktyk, które się jej przypisuje, a w których nie więcej ma nieraz udziału, niż doża w tym, co się dzieje w Wenecji". Nawet jednak nie pretendując do ocen ostatecznych warto zilustrować bardziej szczegółowo interesujący spór realizmu i romantyzmu we współczesnym pojmowaniu małżeństwa. Jak widzieliśmy, model postaw, który określić można dość luźno „romantycznym", jest powszechnie krytykowany, odkąd stał się obiektywnie możliwy do realizacji. Coraz więcej blasku i atrakcyjności nabiera natomiast „model realistyczny", uważany dawniej co najmniej za „zło konieczne", jeśli nie wręcz za cynizm i zakłamanie. Nie znaczy to oczywiście, że „romantycy" kapitulują bez walki. Jest na przykład rzeczą interesującą i poniekąd nieoczekiwaną, że najbardziej romantyczną koncepcję małżeńskiej miłości — w sensie skali i głębi uczuciowego napięcia — znaleźć dziś można w interpretacjach katolickich. Styl myślenia i klimat emocjonalny mnożących się na Zachodzie „ekip" narzeczeńskich czy małżeńskich bywa nawet czasem krytykowany za zbytni maksymalizm i wyłączność zarówno w wymaganiach stawianych ludzkiej miłości, jak w samym pojmowaniu jej roli i powagi.

Ostatnio jednak, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, spotyka się również głosy „świeckich romantyków". Być może, że ma to jakiś związek z obserwowanymi tam tendencjami „powrotu do domu"; w przeciwieństwie do pionierskich nastrojów lat, w których dominował klimat aktywizmu i dynamika awansu społecznego, młodsze pokolenia USA uważają znów za najwyższe wartości życia małżeństwo, rodzinę i sprawy uczuciowe. Jednym z ciekawszych dokumentów publicystycznych tych fluktuacji podstaw i zainteresowań jest esej pod znamiennym tytułem „Obrona romansu", zamieszczony w kwartalniku Narodowej Rady dla Spraw Rodziny — „Marriage and Family Living". Autor eseju, Thomas S. Knight, zestawia poglądy Denisa De Rougemont[2], obrońcy postawy realistycznej i Sörena Kierkegaarda — „jedynego spośród znanych filozofów, który podjął systematyczną obronę romansu, w tradycyjnym, rycerskim sensie, jako motywu i podstawy małżeństwa".

„Związki zbudowane jedynie na miłości romantycznej — pisze Denis De Rougemont — prowadzą logicznie wprost do rozwodu, gdyż małżeństwo musi zabić romans". Czymże jest bowiem romans? Zdaniem De Rougemonta jest stanem uniesienia, który się żywi nie rzeczywistością

[1] Bardzo ciekawą „filozofię małżeństwa" Norwida, na podstawie niedawno odnalezionej jego rozprawki „O miłości ksiąg dwoje", omówimy w jednym z najbliższych numerów „Znaku". (przyp. Red.)

[2] Denis de Rougemont: Publicysta protestancki pochodzenia szwajcarskiego. Założyciel ruchu personalistycznego w Paryżu (1933), obecnie dyrektor Centre Européen de la Culture. Denis de Rougemont współpracuje stale z licznymi czasopismami Ameryki Północnej i Południowej.

wcale, a dojmującym i zarazem upragnionym uczuciem oddalenia od osoby ukochanej, nawet w chwilach, gdy jest ona obecna. Więź pomiędzy zakochanymi nie jest i nie może być autentyczna i są oni właściwie ludźmi „najdotkliwiej samotnymi pod słońcem". Każde z nich zafascynowane jest wyłącznie własnym uczuciem, a nie prawdziwym, żywym człowiekiem, który je wzbudza i który stanowi raczej okazję miłości niż jej przedmiot realny. Nic dziwnego, że — jak pisze De Rougemont — związek romantyczny jest rodzajem „cichego wspólnictwa w wynajdywaniu fikcyjnych przeszkód i trudności, bez nich bowiem miłość tego typu nie miałaby czym żyć". Tragizm małżeństwa w takim wypadku polega na tym, że przeszkody zostają obalone. Codzienność stawia ludzi twarzą w twarz z sobą nawzajem. I najczęściej okazuje się, że kochano tylko swe własne myśli o drugim człowieku. Następuje więc sytuacja paradoksalna: nie co innego lecz właśnie rzekomy przedmiot miłości przeszkadza w kochaniu. Przez swą natrętną rzeczywistość, przez samą obecność nawet, wymagającą poświęcenia uwagi, przeszkadza myślom rosnąć i trwać, tak jak obecność nieproszonego gościa może przeszkadzać poecie w tworzeniu jego własnej pieśni.

Sytuacje skrajne i dramatyczne, jak niebezpieczeństwa, wojny czy choroby mogą czasem — zdaniem De Rougemonta — przedłużyć iluzję. Nastrój romansu nie przetrzymuje jednak nigdy tego, co jest właściwie cechą nieodłączną harmonijnych, „udanych" małżeństw: nie przetrzymuje monotonii. „Nieunikniony, fizyczny kontakt z teraźniejszością, z jej kłopotami kuchennymi, praniem pieluszek i nawet rutyną namiętności, wyznaczoną nieodwracalnie przez rytm codziennego dnia — oto prawdziwe oblicze małżeństwa" — czytamy. Jakie więc jest podejście właściwe? „Małżeństwo współczesne budować trzeba na rzeczowej lojalności dwojga ludzi — dwojga równych partnerów. Trzeba je budować odpowiedzialnie, ponieważ jest umową ludzi dojrzałych. Odpowiedzialnie — znaczy: z uwzględnieniem korzystnych i niekorzystnych elementów: sprawy takie, jak odmienne nawyki kulturalne, różnice tradycji i przyzwyczajeń nie są więc błahe — mogą uniemożliwić dotrzymanie umowy... Małżeństwo współczesne ma być praktyczną spółką życiową, przygodą zaryzykowaną świadomie przez dwoje ludzi, którzy widzą życie jako wspólny projekt do wykonania i decydują się wykonać go razem. Nie bez względu na cenę jednak. Cenę trzeba znać z góry, by mieć prawo zaciągnąć zobowiązanie".

Jak widzimy, już samo podejście De Rougemonta do problemu, który omawia, jest niezmiernie charakterystyczne dla współczesnego sposobu myślenia. Podaje on opis określonego stanu psychiki ludzkiej, a następnie bada jego praktyczną przydatność w konkretnej sytuacji, jaką jest w tym wypadku małżeństwo. Ponieważ stan psychiki, zwany „miłością roman-

tyczną", okazuje się niesprawny w procesie adaptacji do warunków narzuconych przez życie — uznany zostaje za niecelowy. Inne oceny nie interesują De Rougemonta. Jest na przykład znamienne, że problematyka „istoty" miłości, czy jej „prawdy" w sensie filozoficznym, która implikowałaby jakiekolwiek stanowiska normatywne, nie jest nawet podejmowana. Wydaje się, że problematyka taka nie istnieje po prostu w świadomości autora, tak jak przestaje istnieć w mentalności naszej epoki. Dla De Rougemonta miłością „słuszną" jest ta, która najlepiej się adaptuje do danej z zewnątrz rzeczywistości. Słuszna, znaczy więc sprawna, a sprawna — prawdziwa. Niemniej typowa jest sama charakterystyka miłości: De Rougemont widzi ją wyłącznie jako określony zespół zachowań psychicznych. Nie ma żadnej innej treści czy sensu. Mówiąc inaczej — nie ma stałej „istoty", od której zaczynała zawsze swe rozważania filozofia i psychologia tradycyjna. W imię „zespołu zachowań" nie można, rzecz jasna, stawiać postulatów. Nic dziwnego też, że De Rougemont nastawiony jest na adaptację człowieka i jego miłości do danej z zewnątrz sytuacji, a nie na przezwyciężenie sytuacji w imię miłości.

Na tym tle bardzo ostro występują różnice nie tylko w poglądach, ale w samym sposobie myślenia Kierkegaarda. Znakomity filozof i pisarz z pierwszej połowy XIX wieku zgadza się z De Rougemontem, myślicielem współczesnym, w opisie stanu psychiki, zwanego „romantycznym", przyznając, że żywi się on przeszkodami i zawiera sprzeczności i niekonsekwencje. Na tym jednak zgodność się kończy. Kierkegaard koncentruje bowiem uwagę nie tylko na psychologicznym przebiegu, co właśnie na „istocie" romansu, a stwierdziwszy, że „istota" owa jest wartością, nie chce poświęcić jej dla ułatwienia adaptacji, lecz przeciwnie — żąda przezwyciężenia wielu trudności w imię „wzbogacenia romansu".

Miłość romantyczna w interpretacji Kierkegaarda jest swoistą jednością przeciwieństw w tym sensie, że jest „zakorzeniona w przemijającym podłożu zmysłów, lecz nosi w sobie aspekt wieczności". Wtargnięcie grozy nieskończoności w spłoszoną skończoność ludzką, które stanowi motyw przewodni całej myśli filozoficznej ojca egzystencjalizmu, jest u niego zwykle przesycone ponurym tragizmem. Tym bardziej może zaskakującym jest optymizm w poglądach na miłość ludzką. Małżeństwo jest więc, zdaniem Kierkegaarda, nie końcem lecz zaledwie początkiem romansu. Jest „szczęśliwym przeistoczeniem pierwotnego uczucia". Dzieje się tak dlatego, że przeszkody nie znikają bynajmniej — jak chce De Rougemont — lecz stają się cenniejsze: stają się „płodne w wartości".

W przeciwieństwie do De Rougemonta, Kierkegaard nie uważa przeszkód w miłości za fikcyjne i wymyślone przez zakochanych, „aby romans miał czym żyć". Nic dziwnego zresztą: w jego epoce rzeczywiście fikcyjne nie były. Posagi, bariery społeczne, „względy" towarzyskie

i rygor konwenansów „to dziewiętnastowieczne odpowiedniki smoków i potworów z romansów rycerskich". Dopiero kiedy zostaną one pokonane i romans wejdzie w stadium małżeństwa, rozpoczynają się przeszkody „wartościowe". Są nimi przeszkody wewnętrzne. I tu również Kierkegaard zgadza się w pewnym sensie z De Rougemontem: aby ocalić miłość, trzeba pokonać monotonię. „Trzeba pokonać czas teraźniejszy". Wymaga to naturalnie niełatwych cnót, jak cierpliwość, wyrozumiałość i pokora. W ten sposób jednak tylko można uzyskać „pełnię romansu": wzbogacić go o przeszłość, „zakorzeniając tym samym wieczność miłości w przemijającym czasie".

„Ustawienie człowieka w czasie" stanowi dla Kierkegaarda sedno problemu małżeńskiego, tak jak stanowi sedno całej jego filozofii. Pierwsza faza romansu jest według niego dlatego niepełna i niekonsekwentna, że zbudowana jest jedynie na nadziei. Przyszłość i „wieczny aspekt" miłości zaćmiewają teraźniejszość, a własna przeszłość jeszcze nie istnieje. Dopiero kiedy ładunek wspomnień zrównoważy nadzieję, człowiek odnajduje naprawdę siebie samego i zostaje zakotwiczony bezpiecznie i właściwie w teraźniejszości. „Ludzi podzielić można na dwie kategorie — czytamy. — Niektórzy żyją głównie nadzieją na przyszłość, inni głównie wspomnieniami. Obie te kategorie są ustawione fałszywie w stosunku do czasu. Naprawdę zdrowa jest tylko postawa wycelowana w przyszłość lecz wsparta na przeszłości. Tylko w ten sposób życie zyskuje autentyczną ciągłość". Również miłość zyskuje pełną autentyczność dopiero kiedy ma historię, cenny skarb, zdobyty „w walce z czasem, czyhającym na pseudo-wieczność nadziei". Miłość zakorzeniona we własnej historii ma także własną wieczność „nie na potem, jak w romansach rycerskich, lecz na teraz i na dziś. Ma wieczność w czasie".

Walki „z czyhającym czasem" nie uważa Kierkegaard za sprawę łatwą i pod tym względem jest jeszcze raz pozornie zgodny z De Rougemontem. Monotonia nie jest dla niego jednak aż tak odrażająca, jak dla człowieka współczesnego, z jego nerwowym lękiem przed spokojem. Być może zresztą lęk ten nie narodził się w dwudziestym wieku: Kierkegaard, odpowiadając jak gdyby ewentualnym oponentom, cytuje znany mu wypadek neurastenika, który umiał pracować tylko wśród zamętu i potrzebował nieustannych szoków niespodzianek, aby móc pracować w ogóle. „Ludzie tacy — pisał Kierkegaard, — boją się harmonii i uciszenia. Sądzą, że żywe jest tylko to, co niespokojne. Doświadczenie tymczasem mówi, że w spokoju właśnie mieszka życie. Tylko człowiek skupiony i uciszony wewnętrznie jest żywy aż do dna".

Monotonię małżeństwa maluje Kierkegaard chyba równie sugestywnie jak De Rougemont — lecz odwrotnymi barwami. „Siaduję chętnie nad leniwą, nizinną rzeką. Jest wciąż ta sama. Miękki plusk wody, ko-

łysanie zielonkawych wodorostów, pajączki przebiegające lekko na dnie... Jakaż jest monotonna. I jak przecie bogata. Takie właśnie jest życie rodzinne: spokojny, jednostajnie szemrzący ruch. Niewiele tu zmian. A jednak — życie to, jak łagodna rzeka, ma swoją melodię drogą człowiekowi, dla którego jest znajoma. Droga ponad wszystkie dźwięki na świecie dlatego właśnie, że znajoma. Że — monotonna".

De Rougemont zgodziłby się zapewne na taki opis. Nazwałby go jednak udręką. Być może więc ma rację Thomas S. Knight, pisząc w zakończeniu swego eseju, że odmalował właściwie raczej spór postaw niż spór poglądów. Czy spór poglądów jednak mógłby być rostrzygnięty? Sam fakt, że w roku 1959 pisze się znów „obrony romansów", każe w każdym razie przypuszczać, iż „w materii, z której zrobione są sny", rozsądniej jest może odnotowywać postawy niż głosić poglądy.

mg

DAWNA STOLICA KATOLICKIEJ FRANCJI

Garść wrażeń

Niejednokrotnie na łamach naszych pism pojawiały się obszerne artykuły o katolicyzmie francuskim. Jest to niewątpliwie temat bardzo szeroki i niezwykle zróżnicowany, o którym nie odważyłabym się mówić ogólnie. Parę poniższych uwag stanowi więc jedynie próbę zebrania wrażeń kogoś zupełnie niekompetentnego, kto zetknął się z katolicyzmem, a raczej z pewnymi przejawami religijności francuskiej w dość specyficznym aspekcie dla tego kraju, jakim jest Lyon. Sami Francuzi mówią, iż Lyon to „dziwne miasto" — pełne paradoksów, a zarazem pozbawione pewnych rysów charakterystycznych dla tamtejszego życia wielkomiejskiego.

To trzecie co do wielkości miasto Francji (po Paryżu i Marsylii) przypomina nieco swoim charakterem fabrycznym naszą Łódź, różni się jednak od niej znacznie swą burżuazyjną atmosferą, w której pozornie zaskrzepło. Jest miastem domatorów, o godzinie dziewiątej ulice pustoszeją niemal całkowicie. Zamknięty i pełen rezerwy wobec innych, mieszkaniec Lyonu jest serdeczny i miły w rodzinnym kółku lub w kółku dobranych przyjaciół. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że atmosfera tego miasta jest bardzo drobnomieszczańska, ale po bliższym przyjrzeniu się można zaobserwować, że niektóre z tych zamkniętych kółek prowadzą naprawdę ciekawą i awangardową robotę, i to o bardzo zróżnicowanym charakterze ideologicznym.

Lyończycy, wierzący i niewierzący, szczycą się tym, że Lyon jest stolicą katolicyzmu francuskiego, bowiem arcybiskup tego miasta nosi

tytuł Prymasa Galii, a chrześcijaństwo sięga tu czasów św. Ireneusza. Początki Lyonu sięgają czasów rzymskich, kiedy to w 43 r. przed Chr. została założona osada zwana Lugdunum. W okresie cesarstwa Lyon stał się stolicą handlową południowej Francji i odgrywał dość znaczną rolę w prowincji rzymskiej zwanej Galią. W związku ze swym handlowym charakterem Lyon od zarania swych dziejów posiadał znaczną ilość ludności napływowej. W okresie wędrówek ludów podzielił los wielu miast przechodząc z rąk do rąk. Następnym okresem świetności Lyonu był okres odrodzenia karolińskiego, kiedy to miasto stało się znacznym ośrodkiem kulturalnym. Ogromne szkody wyrządził miastu najazd węgierski, który miał miejsce w X wieku. W ciągu całego niemal średniowiecza Lyon oscylował między cesarstwem niemieckim a królestwem francuskim, stawając po tej stronie, która zapewniała miastu większe korzyści i swobody. Nieomal udzielnymi panami Lyonu stali się tamtejsi arcybiskupi, którzy dzielili swą władzę z kapitułą, jednak w końcu XII wieku mieszczanie zbuntowali się przeciw władzy arcybiskupa, a od 1320 roku komuna miejska uzyskała autonomię. W latach 1245 i 1274 Lyon był świadkiem dwóch soborów powszechnych, które odbyły się w murach tamtejszej katedry. Począwszy od wieku XV aż do krwawego dramatu wojen religijnych połowy wieku XVI Lyon na powrót stał się ośrodkiem handlowym o dużym znaczeniu, na sławnych targach lyońskich dokonywano transakcji handlowych, głównie z kupcami włoskimi, szwajcarskimi i niemieckimi. Niestety, świetny rozwój miasta został zahamowany z powodu zniszczeń dokonanych w okresie wojen z Hugenotami. Noc św. Bartłomieja w Paryżu posiada swój mniejszy, ale równie krwawy odpowiednik w tzw. *Vêpres Lyonnaises*. Lyon długo buntował się przeciwko władzy Henryka IV, który poważnie ograniczył jego swobody miejskie. Dzięki staraniom Colberta rozwinął się tutaj na dużą skalę przemysł jedwabniczy, prześladowania jednak rzemieślników protestantów oraz ogromne podatki, nakładane na miasto przy końcu panowania Ludwika XIV i jego następców, znów doprowadziły Lyon do ruiny. W okresie rewolucji Lyon zbuntował się przeciwko jakobinom, został zdobyty i częściowo zburzony. Zasadniczo Lyon podzielał sympatie pronapoleońskie, być może tu leżała przyczyna, że „biały terror" okresu Restauracji dał się tu szczególnie we znaki. Dominantą historii miasta w wieku XIX jest sprawa robotnicza, kilkakrotnie wybuchają tu rewolucje robotników włókniarzy krwawo tłumione. W okresie Drugiego Cesarstwa Lyon staje się ośrodkiem wielkomiejskim oraz centrum przemysłu włókienniczego. W XX wieku obok przemysłu włókienniczego rozwinął się tu przemysł metalurgiczny, chemiczny i syntetycznych tworzyw sztucznych. Obecnie dawna stolica religijna Francji to miasto bogatych kupców, przedsiębiorców i robotników posiada około 8% ludności praktykującej, rekrutującej się przeważnie ze sfer burżuazyjnych.

Miasto to, którego sprzeczności można porównać do dwóch nurtów rzek przez nie przepływających: leniwej i ospałej Saony, o której Cezar powiedział, że to dziwna rzeka, bo nie wiadomo czy w ogóle płynie, i rwącego, kapryśnego Rodanu, który nieraz sprawia niespodzianki swym dziwnym zachowaniem — posiada kilka dynamicznych ośrodków pracujących nad odrodzeniem życia i myśli katolickiej. W dziedzinie życia intelektualnego na pierwszym planie należy wymienić Jezuitów osiadłych na górze Fourvière, którzy nawet społeczeństwo francuskie, przyzwyczajone do coraz to nowych ekstrawagancji ideologicznych, zadziwiają szerokością swoich poglądów. Drugim takim ośrodkiem jest tamtejszy uniwersytet katolicki, który prowadzi szeroko zakrojone badania z dziedziny socjologii religii.

Inną ciekawą inicjatywą jest wzorowa parafia pod wezwaniem św. Pothin. Z tą ostatnią miałam możność bliżej się zetknąć. Tamtejszy kościół niemal zawsze jest pełny, czego nie można powiedzieć o innych kościołach Lyonu, świecących najczęściej pustkami. Położony w dzielnicy, którą raczej można zaliczyć do robotniczych, przyciąga również wielu przedstawicieli inteligencji i zamożnej burżuazji. A „twarda jest mowa" tamtejszych księży parafialnych — wypowiedzieli oni otwartą walkę wszelkim przejawom zaskorupienia się w egoizmie i z całą bezwzględnością demaskują go i tropią na każdym kroku.

Byłam obecna na tzw. *veillée des prières* urządzonej w przeddzień środy popielcowej wieczorem, mającej na celu przygotowanie parafii do Wielkiego Postu. Ideą przewodnią tej wspólnej modlitwy było podkreślenie prawdy, że wierni to nie tylko „jednostki wierzące", które indywidualnie układają swój stosunek z Bogiem na płaszczyźnie dobrowolnej umowy — ale i „ludem bożym", społecznością braterską, która wspólnie winna czynić pokutę przede wszystkim za te grzechy, które w jakiś sposób godzą w ową braterską więź. Proboszcz, podkreślając że jest przewodnikiem *communauté des chrétiens* swojej parafii, przystąpił do przeprowadzenia wraz z obecnymi głębokiego rachunku sumienia, zwracając przede wszystkim uwagę na wszelkie przejawy egoizmu i indywidualizmu w codziennym, szarym życiu. Lud zgrzeszył przeciwko Bogu, zgrzeszył również przeciwko braterskiej więzi, nasze grzechy najbardziej indywidualne i ukryte, godzą w bliźnich, a więc nie tylko poszczególne jednostki, lecz cała „społeczność" winna pokutować. Po odmówieniu *Confiteor* wszyscy kapłani rozeszli się do konfesjonałów — wspólnej modlitwie przewodniczył dalej człowiek świecki; w modlitwie tej brzmiało nieustannie pełne niepokoju pytanie, w jaki sposób w życiu wspólnym dajemy świadectwo Chrystusowi i czy w pełni zdajemy sobie sprawę z odpowiedzialności, jaką mamy za braci naszych niewierzących. Ogromne wrażenie robiła ta spowiedź prawie wszystkich obecnych w kościele, zakończona spowiedzią wzajemną kapłanów, którzy, jak pod-

kreślił proboszcz, będąc przedstawicielami Boga wobec społeczności wiernych są tylko grzesznymi ludźmi, obowiązanymi do pokuty wraz ze swym ludem. Po zakończeniu spowiedzi, wszyscy obecni wysłuchali w charakterze sakramentalnej pokuty przypowieści o miłosiernym Samarytaninie.

U nas przyzwyczajeni jesteśmy mimo wszystko do tego, że sprawa naszego stosunku z Bogiem jest rzeczą najbardziej intymną i najbardziej prywatną, mającą mało wspólnego z naszym życiem w społeczności ludzkiej. Tutaj, w tej parafii, spróbowano dokonać wyłomu w pojęciach, które ogólnie się przyjęły wśród katolików, zwracając przede wszystkim uwagę na to, jak głębokie konsekwencje płyną z dogmatu o Ciele Mistycznym. W całym wyżej opisanym nabożeństwie, przed którego formami odruchowo wzdryga się nieco nasz polski indywidualizm, nie było cienia teatralności, czy wyreżyserowania, ale poczucie głębokiej i poważnej wspólnoty tych ludzi, których skądinąd dzielą dość znaczne różnice społeczne. Uderzającymi cechami życia tutejszych katolików jest ubóstwo księży, oraz wspólne poczucie odpowiedzialności wiernych za stan parafii oraz szkolnictwa katolickiego, utrzymywanego prawie wyłącznie ze składek kościelnych. Przed każdą Mszą proboszcz ogłasza, na co w tym tygodniu przeznaczona jest „taca", a także ile w minionym tygodniu wyniosła zbiórka na dany określony cel.

Przez bliskie związanie z życiem parafialnym tutejszy kler usiłuje stworzyć nową społeczność wiernych, w której nie czyni się różnicy między Francuzami, Murzynami i Północnymi Afrykańczykami, gdzie z żadnych przywilejów nie korzystają bogatsi, wręcz przeciwnie, wszyscy *sans-abris* powierzeni są trosce całej parafii, która wspólnie stara się wyszukać pomieszczenie dla bezdomnych. Oczywiście są to wszystko wysiłki, gdyż nieustannie przełamywać trzeba egoizm i wygodnictwo ludzkie, a także niejednokrotnie z trudem przebijać się przez mur obyczajowości burżuazyjnej. Krok po kroku dąży się do jedności, która może zewnętrznie wyrażona jest jednością modlitwy i śpiewu liturgicznego. Ponieważ nie wszystkim dostępna jest znajomość łaciny, a chodzi o ową wspólną modlitwę, przeprowadzono daleko idącą, w granicach dozwolonych przez Kościół, adaptację języka francuskiego do form życia liturgicznego. Ową wspólną modlitwę, która tu jest brana bardzo na serio, znakomicie ułatwiają mszały oraz śpiewniki znajdujące się na każdym klęczniku. Stanowią one własność parafii.

Mimo całej wolności łączenia się w organizacje katolickie, na każdym kroku podkreśla się to, że podstawową „organizacją wiernych" jest parafia, gdzie tworzyć mają jedną wielką wspólnotę świadomych i odpowiedzialnych ludzi.

Ewa Jabłońska

STONEHENGE

Zagadka kamieni

Tam, gdzie krzyżuje się droga idąca na zachód od Londynu z drogą biegnącą z Salisbury na północ, równina opada w dół tak, że ze skrzyżowania tych starych szlaków widać jak na dłoni przedziwny krąg kamieni olbrzymów:

Stonehenge — tajemnicze miejsce kultu nieznanego ludu [1].

*

* *

Anglia jest krajem bogatych doświadczeń dla archeologa. Bada on, wspomagany przez toponomastę, okres prehistorii państwa angielskiego i jego początków zamykający się między epoką rzymskich rządów a przybyciem Normanów (około 400 po Chr. — 1066). Epoka ta, może najmniej dotychczas zbadana, najbardziej „ciemna", pozbawiona większej ilości źródeł pisanych, obecnie znajduje się w centrum zainteresowania angielskich mediewistów. Archeolog bada także, wspomagając historyka źródeł pisanych, zabytki z okresu wykształconej już państwowości angielskiej. Takim jest np. datująca się od rzymskich czasów osada grodowa otoczona wałem — rzymskie Sarum=stare Salisbury — z zachowanymi fundamentami pierwotnej katedry. Później z powodu niedogodności położenia, a zwłaszcza z powodu sporów między biskupem a władzą świecką przeniesiono katedrę (XIII/XIV w.) do dzisiejszego Salisbury, o parę kilometrów na południe — w ślad za nią poszło i osadnictwo. Zarys starych fundamentów, zakole ciągle jeszcze czytelnych, wysokich, porośniętych trawą wałów — mówią o tym, co tu miało miejsce niegdyś. Po polsku powiedzielibyśmy „grodzisko Salisbury", tak jak mówimy o grodzisku w Gieczu w Wielkopolsce z fundamentami romańskiego kościoła, czy o grodzisku na Ostrowie Lednickim, gdzie rzekomo miał się urodzić Bolesław Chrobry, a gdzie odkryto analogiczne konstrukcje.

Archeolog wkracza także na teren dziejów świetnie znanych dzięki bogatym źródłom pisanym, ale jego uwagę przyciągają tu ruiny. Są to opactwa zlikwidowane w XVI wieku przez Henryka VIII, wyrabowane doszczętnie, mury ich skruszył czas i deszcze. Historyk często nie może wiele powiedzieć o dawnym stanie tych instytucji. Archeolog więc odkrywa jego oczom rozległość budowli, rozmiary zabudowań gospodarczych, rekonstruuje plan całości, próbuje odtworzyć materialną formę tego, co tu było. W takiej ruinie znalazło się m. in. także opactwo be-

---

[1] Relację o Stonehenge opracowano na podstawie artykułu J. Mennesiera w „Journal de Genève", 149, z 29. VI. 1959 r. oraz na podstawie własnej wizji i informacji uzyskanych na miejscu.

nedyktyńskie w Canterbury, które stoi u kolebki misji prowadzonej w Anglii przez św. Augustyna, przezeń założone, dziś będące przedmiotem badań i — wykopalisk, które spod zielonej trawy wydobywają fundamenty długiego kościoła, bazy ołtarzy i grobowce mnichów. Niewątpliwie jednak badanie tak późnego okresu jest dla archeologa raczej wycieczką.

Może on pójść znacznie głębiej i zająć się okresem poprzedzającym ferment tworzenia się zarysów państwa angielskiego, tj. okresem władzy rzymskiej, która tu przyszła z wojskami Cezara, a trwała do początków piątego wieku. Pracowite ręce archeologa zapełniły powoli muzea mozaikowymi fragmentami posadzek, szczątkami potłuczonych rzeźb, nagrobkami rzymskich urzędników, wielką ilością odnalezionych przedmiotów użytkowych. Pieczołowicie odkryto zachowane fragmenty murów, które ongiś opasywały rzymskie miasta, jak np. Londinium nad Tamizą: można widzieć szczątki szarego, potężnego muru z nierównych kamieni spojonych zaprawą, muru biegnącego niegdyś od Tamizy przez środek późniejszej twierdzy Wilhelma Zdobywcy — Tower — zakolem poprzez stare miasto, dziś spustoszone po bombardowaniach, w niektórych partiach doszczętnie. Można obejrzeć takiż mur w St. Albans u stóp olbrzymiej romańsko-gotyckiej katedry. Tu było Verulamium, od którego znacznie później właściciel tej posiadłości słynny uczony Francis Bacon nosił miano lorda Verulam. Rzymianie odtworzyli tu atmosferę swojej ojczyzny: zbudowali obszerne domy z klasycznym układem izb wyłożonych barwną mozaiką i zaopatrzyli je w aparaturę do ogrzewania, ustawienie domów podporządkowali ogólnemu planowi miasta, w którym nie zabrakło miejsca na teatr, niewielki wprawdzie, ale wystarczający dla odległej prowincji, skonstruowany półkoliście, dokładnie według pierwowzorów. Toponomastyka przyszła z pomocą badaczowi tej epoki odkrywając, że nazwy miejscowe takie, jak Winchester, Rochester, Chichester itp. wskazują na pochodzenie rzymskie, bo „chester" jest po prostu przekręceniem słowa „castrum". Ale prawdziwą rewelacją dla badań rzymskiej Brytanii stała się fotografia lotnicza. W czasie ostatniej wojny przypadkiem wykryła ona na czułym filmie kwadratowe zarysy obozów, ślady dróg i kamienne resztki budowli, które dziś kryją pola uprawne i trawą porośnięta ziemia. Pokryto więc teren Anglii siecią zdjęć, które przy odpowiednich warunkach atmosferycznych i odpowiednim nasyceniu gleby wilgocią służą archeologowi jako drogowskaz badań tej epoki. Równocześnie jednak tworzą kuszącą perspektywę badań osadnictwa nieznanych dotychczas połaci innych części świata...

Wszystko to jednak jest archeologia okresów, o których coś ze źródeł pisanych wiemy. Mogą to być zapiski ubogie, ale zawsze jest jakiś przekaz, choćby bardzo odległy i niedokładny, z którym znalezisko archeologiczne skonfrontować można.

Tymczasem tajemniczy krąg kamienny na równinie salisburyjskiej jest pozostałością z tak zamierzchłych czasów, że gubią się one całkowicie w mrokach niedostępnych żadnemu kronikarzowi.

Sądzono od dawna, że jest to relikt o znaczeniu sakralnym, pochodzący z epoki druidów, których zniszczyli Rzymianie Cezara wkroczywszy do Brytanii w ostatnim wieku przed Chr. Jest to opinia do dziś zakorzeniona wśród szerokich mas społeczeństwa angielskiego, którego przedstawiciele co roku pojawiają się wokół olbrzymich kamieni o brzasku dnia przesilenia letniego, by ujrzeć jak pierwszy promień słońca wpada od wyznaczającego oś zewnętrznego kamienia, przedziera się przez krąg olbrzymów do wnętrza i dotyka leżącego w centrum głazu. Nawiasem dodać warto, że przeważnie przybysze odjeżdżają z niczym z powodu mgieł, które od roku 1947 nie przepuszczają słońca. Mniej może liczni sądzą, że Stonehenge jest pomnikiem wzniesionym na cześć Brytonów, którzy tu padli w boju z teutońskimi najeźdźcami, gdy upadły już rządy rzymskie około połowy V wieku.

Bałamutne te opinie, wyrosłe z hipotez, którymi próbowano wedrzeć się w mrok, nie mogły zaspokoić umysłu badaczy. Dziś okazały się całkowicie fałszywe.

Pierwszym, który spróbował odkryć tajemnicę, był fizyk i astronom, sir Norman Lockyer (1836—1920). To on sądził, że oś, jaką tworzy kamień leżący z dala na zewnątrz kręgu z kamieniem leżącym w jego centrum, została wyznaczona przez konstruktorów Stonehenge w celach kultowych i stwierdził, że wskazywała ona z bezbłędną doskonałością na wschód słońca w dniu przesilenia letniego w r. 1680 przed Chr., po czym, wskutek przesunięcia ziemskiej osi, dokładność się zatarła i kierunek uległ pewnemu odchyleniu. To odchylenie właśnie jest dla astronoma podstawą wniosku o wieku Stonehenge. Na podstawie obliczenia Lockyera wiek ten wynosiłby dziś około 3639 lat z marginesem w górę lub w dół około 200 lat. Ta koncepcja traktowana jednak była jako niesprawdzona hipoteza.

Dopiero w ciągu ostatnich kilku lat przystąpiono do nowych badań tajemniczej konstrukcji. W r. 1952 znaleziono tu kawałki zwapniałego drzewa, pozostałe prawdopodobnie po pochówkach zmarłych. Poddano je na Uniwersytecie w Chicago próbie węgla radioaktywnego, która ustaliła ich wiek na 3800 lat z marginesem w dół lub w górę 275 lat Zatem Stonehenge powstałoby około 1848 przed Chr.

W następnym roku 1953 odkryto na trzech spośród olbrzymich kamieni rysunki broni, m. in. miecz, którego rękojeść przypomina — miecze mykeńskie. Wskazywałoby to na epokę współczesną Agamemnonowi około 1500 lat przed Chr.

Na tych podstawach archeolog Atkinson, w zgodzie z innymi badaczami, wysunął koncepcję, że Stonehenge zostało wzniesione w trzech

kolejnych etapach w ciągu 500 lat pomiędzy rokiem 1900 a r. 1400 przed Chr.

Ale ostatnie miesiące przyniosły nowe odkrycie, a mianowicie znaleziono rogi jelenie, które najprawdopodobniej należały do urządzenia, przy pomocy którego przesuwano i podnoszono kamienie. Próba węgla radioaktywnego dokonana tym razem przez *British Museum* wykazała, że rogi te liczą sobie ok. 3670 lat z marginesem błędu ok. 150 lat. Pochodziłyby więc z ok. 1711 r. przed Chr. To nowe odkrycie zatem wskazywałoby na tę samą epokę (przy uwzględnieniu marginesów błędu), co szczątki zwapniałego drzewa badane tą samą metodą. Ale, co znacznie bardziej rewelacyjne, potwierdzałoby ostatecznie prawidłowość obliczeń i wnioskowań Lockyera, opartych na danych astronomicznych. Analogia mykeńska stwarza tylko dodatkowe podparcie w określeniu chronologii, w tym wypadku nie tyle może powstania, ile funkcjonowania tego obiektu.

Chronologia Stonehenge jest zatem chyba ostatecznie wyznaczona, sakralny charakter kręgu kamieni, zdradzany tak oczywiście przez promień słońca padający tu w dniu przesilenia, nie może budzić wątpliwości. Pozostaje pytanie otwarte: kim byli konstruktorzy tej świątyni? Czekamy na odpowiedź. Czy pomoże w niej archeologom klasyczna metoda porównawcza, czy jeszcze jakieś nowe techniki badawcze? Przyszłość — może już niedaleka — to okaże.

Marzena Pollakówna

PIOSENKARZE PANA BOGA

Obraz zakonnika z gitarą, śpiewającego w kawiarni modne „szlagiery" religijne, i to w dodatku we Francji — ojczyźnie katolickiego intelektualizmu, musi wydać się w naszym kraju co najmniej szokujący. Pomijając nawet kawiarnię, sama myśl o lekkiej i nowoczesnej piosence o Bogu to już coś w naszym odczuciu wysoce niewłaściwego, choć nie wiadomo na pewno, że odczucie takie jest całkiem słuszne. Czyż w czasach niezbyt jeszcze odległych nie nucono przy prozaicznej robocie, czy rozrywce domowej pieśni religijnych, bardzo nieraz bezpretensjonalnych i zgoła sentymentalnych, tyle tylko że na modłę ówczesnego sentymentalizmu? Dzisiaj przestaje się je nucić: wydają się rażące. Przy zamiataniu, na wycieczce albo w łazience śpiewa się lub gwiżdże świeckie modne melodyjki, nowocześnie lekkie i po naszemu sentymentalne. Mają jednak i one jakąś swoją treść i swoje nastroje, i chociaż nikt — z wy-

jątkiem może zakochanych — nie bierze ich całkiem na serio, nie są przecież psychologicznie neutralne. Więc czy to jest na pewno tak doskonale, że nie mamy i my swoich własnych „lekkich piosenek" o Bogu? Nie jest to może tak oczywiste, jak skłonni jesteśmy sądzić w pierwszym odruchu sprzeciwu wobec obyczaju, którego obcość nas razi.

W podobny sposób zresztą można bronić także kawiarni, od zbyt gwałtownych i apodyktycznych potępień. Czyż nie zastępuje ona w dzisiejszej cywilizacji szeregu imprez i przyjemności, do których okazją były dawniej uroczystości i obchody religijne? Nastroje pielgrzymów, uczestników wielkich ceremonii kościelnych czy aktorów i publiczności średniowiecznego teatru nie były bynajmniej podniosłe przez cały czas i ktokolwiek zetknął się z tekstami moralitetów, a nawet niektórych misteriów, z pewnością nie zgorszy się tak znów łatwo ideą kawiarnianych kupletów religijnych. Wszak w średniowiecznej kulturze pochwalamy właśnie to, że religia przenikała wszędzie, we wszystkie środowiska i we wszystkie dziedziny życia. Musiała tedy mieć różne formy wyrazu, od najpoważniejszych do żartobliwych, od podniosłych do popularnych, łatwych, sentymentalnych. Rozumiemy to wszyscy, dopóki chodzi o średniowiecze. Jesteśmy jednak speszeni i zaskoczeni współczesnymi próbami przeniknięcia współczesnych dziedzin życia, próbami, które z pewnością mogą bywać niezręczne, „nieautentyczne" i w jakimś sensie nawet niebezpieczne, lecz które niewątpliwie muszą być czynione.

Niesposób naturalnie ocenić już dziś, i w dodatku z daleka, słuszności i celowości prób „piosenkarzy Pana Boga", których jest coraz więcej. Jedno z pewnością daje do myślenia: niezwykła popularność ich piosenek u bardzo szerokich kręgów odbiorców. Nie tylko płyty słynnego ojca Aimé Duval, ale też jego naśladowców, często — jak twierdzi krytyka francuska — mniej udanych, rozkupywane są momentalnie. Ich „przeboje" słyszy się wszędzie: na wycieczkach, na obozach młodzieżowych, przez otwarte okna mieszkań... Być może, nie wywierają one zbyt głębokiego wpływu. Być może — jak sądzą niektórzy intelektualiści — spłycają pewne zagadnienia czy przeżycia, i to niedobrze, jeśli tak jest rzeczywiście, choć trzeba też postawić pytanie, czy „zagadnienia i przeżycia", o których mowa, dotarłyby kiedykolwiek do tych samych odbiorców w formie „głębokiej" — godnej *Esprit?* Niewątpliwe jest w każdym razie, i temu nie przeczy nikt, że piosenki „trubadurów Pana Boga" odpowiadają jakiejś bardzo powszechnej potrzebie, próbują wypełnić jakąś lukę, która powinna być wypełniona i dlatego, nie ryzykując definitywnych sądów czy ocen, warto je chyba odnotować, tak jak odnotowuje je przyjaźnie i obiektywnie katolicka prasa francuska.

Pierwszym i najsłynniejszym dotychczas „śpiewającym jezuitą" Francji jest ojciec Aimé Duval. Nauczył się on grać na gitarze w czasie studiów teologicznych i swe pierwsze piosenki, osobiste, bezpretensjonalne i młodzieńcze, komponował właściwie dla siebie i „do śpiewania z kolegami na wycieczce". Ojca Duval „odkrył" słynny gitarzysta André Segovia, który wysłuchawszy jego repertuaru powiedział zdumiony: „ależ ksiądz robi to równie dobrze, jak ja!"

Pierwszy głośny występ publiczny był nieoczekiwanym, olbrzymim sukcesem ojca Duval. W ciągu paru miesięcy rozeszło się 50 tysięcy płyt z jego czterema piosenkami, pod wspólnym tytułem *Seigneur, mon ami*. Występ w ogromnej sali Gaumont-Palace w Paryżu zgromadził w roku 1957 ponad pięć tysięcy słuchaczy. Zaczęły się występy za granicą. W chwili obecnej program ojca Duval jest wypełniony, dzień po dniu, do końca roku. Druga z kolei seria jego piosenek, zatytułowana *Le Seigneur reviendra* została nagrana w roku 1957. Ma ona nieco inny charakter niż pierwsza. Nastrój *Seigneur, mon ami* był przede wszystkim nastrojem niepokoju, a nawet niecierpliwej skargi człowieka współczesnego: „...czemu przyszedłeś tak późno ... czemu tak długą czynisz noc...". W późniejszych piosenkach przeważa atmosfera ufności: „... a ty strzeż tylko lampy płomyka, aby odnalazł cię od razu...", a także radości: „...ten, który sprzyjał świątecznemu winu, da myślom naszym dziecięcą beztroskę i ulży sercom mędrców, dźwigającym roztropność ciężką bardzo..., sercom Magdalen zwróci koronę królowych...". Charakterystyczny jest refren ostatniej piosenki: „Ty, który słyszysz, przyjdź i zatańcz z nami". Bo — śpiewa Aimé Duval, parafrazując fragment o flecie z Ewangelii św. Łukasza: „boski flet wzywa ludzi, by się zgromadzili, głosząc Mu wdzięczność tańcem i radością pieśni".

Jest interesujące, że ojciec Duval, który był pierwszym „piosenkarzem Pana Boga" — zamilkł też pierwszy. Już od dwu lat nie tworzy nowych piosenek. „Nawet najbłahsza, jeśli jest o Nim, jest przecie bardzo wielką przygodą, a przygody nie przychodzą co dzień", powiedział kiedyś dziennikarzom. Wielu przyjaciół ojca Duval twierdzi, że olbrzymi światowy dziś sukces jego pierwszych dwu płyt napełnił go rodzajem lęku. Uważa, że stanowi to odpowiedzialność, „od której głos więźnie w krtani".

W ciągu dwu lat milczenia ojca Duval odezwało się jednak sporo nowych „trubadurów". Oto jak charakteryzuje troje spośród nich recenzent „Informations Catholiques Internationales":

„Śpiewający dominikanin, ojciec Cognac, ma swoją własną formułę piosenkarską: polega ona na odmalowywaniu czy też parafrazowaniu w kilku ironicznych nieraz lub przekornych strofkach fragmentów Starego i Nowego Testamentu. Ów styl rasowego karykaturzysty pasuje doskonale do niektórych obrazów, jak na przykład przypowieść o synu

marnotrawnym. Ostatnią, piątą już płytę ojca Cognac, cechuje właściwa mu zwięzłość i cięty, na wskroś współczesny wdzięk melodii. Odczuwa się jednak pewne znużenie czy manierę i być może byłoby lepiej zaczekać na następną płytę nieco dłużej a otrzymać — coś więcej?"

„Ojciec Thébaud, nowy członek zakonu śpiewających jezuitów, ma wszystkie warunki piosenkarza: ciepły głos, doskonałą dykcję i dobrego gitarzystę-akompaniatora. (Czasem akompaniuje sobie sam, woli jednak, gdy robi to kto inny). W piosenkach, których słowa i melodie komponuje sam, czuje się pewność ręki pierwszorzędnego zawodowca. Ciekawy i doskonale »zrobiony« pomysł muzycznych wersji Rilkego jest na pewno wart wysłuchania. A przecież — trudno oprzeć się wrażeniu niedosytu. Doskonałość techniczna przesłania jak gdyby autentyczną osobowość. Ojciec Thébuad czerpie zręcznie i śmiało z folkloru, z Brassensa, z ojca Duval... Może wolelibyśmy, aby był mniej doskonały, a bardziej własny?"

„Marie-Claire Pichaud jest poważnie zagrożona — zakonnym kornetem. Wśród tylu sutan i habitów nie wypada niemal być osobą świecką śpiewając piosenki religijne. Może właśnie aby uniknąć nieporozumień nagrała ona ostatnio serię całkiem świeckich »Piosenek poetyckich«, w których jest mowa o bardzo ludzkich marzeniach i o bardzo ludzkiej miłości? W każdym razie dobrze, że je nagrała właśnie autorka *Il y eut un soir* — świetnego poematu kontemplacyjnego, który w ciągu paru tygodni uczynił ją sławną piosenkarką religijną. Właśnie sukces obu tych serii — »pobożnej« i »świeckiej« stanowi żywy dowód, że pieśń religijna nie jest czymś osobnym i specjalnym, lecz że jest naturalną niejako pieśnią człowieka, jedną z jego różnych pieśni.

Ostatnia płyta religijna M-C. Pichaud — *Je te louerai, Seigneur,* nie budziłaby może żadnych zastrzeżeń, gdyby poprzednia nie była aż tak dobra i gdyby nie to także, że mamy zawsze rodzaj tremy wobec drugich i trzecich płyt naszych najlepszych piosenkarzy. Jest niezwykle łatwo przeciągnąć strunę w tym zadziwiającym piosenkarskim gatunku, w którym każda sztuczność, maniera czy poślizgnięcie jest przecież niezwykle niebezpieczne. M.-C. Pichaud z pewnością wciąż stoi na mocnym gruncie. *Je te louerai, Seigneur* — to naprawdę świetne piosenki. A jednak — brak im poprzedniej zwartości i skupienia. »Nie spieszcie się, tylko się nie spieszcie« — ma się ochotę powtarzać naszym piosenkarzom, właśnie najlepszym piosenkarzom".

Powyższe fragmenty recencji „Informations Catholiques Internationales" dają pewne pojęcie zarówno o plusach jak i o niebezpieczeństwach „zadziwiającego gatunku piosenkarskiego". Bez względu na to, czy gatunek przemawia do kogoś, czy nie (bo niewątpliwe jest, że do wielu ludzi nie przemawia i nie przemówi) — warto z pewnością śledzić jego dalszy los.

mg

KONGRESY FILOZOFICZNE 1958–1959

W latach 1958—59 odbyło się kilka ważnych kongresów i spotkań filozoficznych o międzynarodowym zasięgu.

Chronologicznie pierwszym spośród tego rodzaju zjazdów był Kongres Filozofii Średniowiecznej, który odbył się w dniach od 28. VIII. do 4. IX. 1958 w Louvain. Znaczenie jego polega przede wszystkim na tym, że był to pierwszy w dziejach kongres poświęcony wyłącznie filozofii średniowiecznej, starający się równocześnie o wymianę poglądów między specjalistami w tej dziedzinie, niezależnie od reprezentowanych przez nich założeń metodologicznych i przekonań światopoglądowych. Przybyli najwybitniejsi przedstawiciele mediewistyki ze wszystkicn zainteresowanych ośrodków naukowych, zabrakło jednak wśród nich E. Gilsona; jak oświadczył on później w prywatnej rozmowie z prof. Swieżawskim, jego nieobecność na Zjeździe miała być wyrazem protestu przeciwko sztucznemu oddzieleniu filozofii średniowiecznej od teologii, z którą splatała się ona w integralną całość i bez której nie da się jej w pełni zrozumieć. Jeśli chodzi o mediewistykę polską, to reprezentowało ją ogółem 13 osób, w tym trzy spoza kraju. Większość „krajowych" przedstawicieli Polski pochodziła z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Obrady Kongresu poświęcone były w zasadzie problemowi człowieka i jego pozycji w świecie według myślicieli średniowiecznych. Do tego tematu nawiązywały wszystkie referaty wygłoszone na posiedzeniach plenarnych: V. J. Bourke'a, „Dążenie, wola, wolność"; P. Wilperta, „Poznanie i prawda"; O. M. D. Chenu, „Cielesność i czasowość"; R. Klibansky'ego, „Natura i osobowość człowieka" oraz M. de Gandillaca, „Wartości moralne i społeczne." Na jednym z zebrań plenarnych przewodniczył prof. A. Birkenmajer z Warszawy.

Jednak główny trud prac kongresowych podejmowany był w ramach komisji i sekcji. Poszczególne komisje zajmowały się sprawami edycji tekstów średniowieczych, obecnego stanu badań nad filozofią średniowieczną, sprawą nauczania historii filozofii średniowiecznej i założenia międzynarodowej organizacji mediewistów. Obradom komisji nauczania przewodniczył prof. Swieżawski, jako ten, który — zdaniem komisji — nadesłał najciekawszą odpowiedź na rozesłaną uprzednio ankietę dotyczącą tego zagadnienia.

Na posiedzeniach sekcji — ogólnej, arabskiej, XII i XIII wieku, św. Tomasza (na dwóch posiedzeniach tej sekcji przewodniczył prof. Swieżawski) i późnego średniowiecza — przedstawiono największą część kongresowych komunikatów. Kilka referatów wygłosili tu także mediewiści polscy, m. in. Ks. Leszek Kuc o antropologii Dionizego Kartuza i o. Jan Sulowski o komentarzu Chalcydiusza do *Timaiosa* jako źródle

do Boecjusza. Poza tym prawie wszyscy Polacy zabierali głos w dyskusjach; można było odnieść wrażenie, że jeśli chodzi o zrozumienie takiej koncepcji filozofii, która dawałaby istotną podstawę badaniom historyczno-filozoficznym, górowali oni nad swymi zachodnimi kolegami. Kongres lowański doprowadził do powołania Międzynarodowego Towarzystwa Studiów nad Filozofią Średniowieczną, którego głównym celem jest koordynacja badań prowadzonych w tym zakresie. Było to niewątpliwie najważniejsze organizacyjne osiągnięcie Kongresu. W ramach Towarzystwa pracują cztery sekcje: romańska, anglosaska, arabska i polska. Ta ostatnia reprezentuje także wszystkie kraje Demokracji Ludowej. Pracami Towarzystwa kieruje Biuro, na którego czele stanął wybitny arystotelik lowański, Mgr A. Mansion. W skład Biura weszli poza tym: M. de Gandillac z Sorbony, P. Wilpert z *Thomas Institut* w Kolonii, pani S. Vanni-Rovighi z Uniwerstytetu del Sacro Cuore w Mediolanie, R. Klibansky z Mc Gill University w Montrealu, J. Legowicz z Uniwersytetu Warszawskiego oraz Madkour z Kairu. Skład personalny Biura do którego weszli przedstawiciele różnych wyznań i ideologii, świadczy o ponadświatopoglądowym charakterze Towarzystwa. Nie trzeba dodawać, że dla owocnych, wszechstronnie pomyślanych badań nad filozofią średniowieczną fakt ten ma wyjątkowo doniosłe znaczenie. W końcu warto dorzucić ciekawą informację, która zainteresować może polskiego czytelnika. Otóż na posiedzeniu biura, odbytym z okazji dorocznego zjazdu mediewistów w Kolonii we wrześniu 1959 roku, stwierdzono, że sekcja polska pracowała w analizowanym roku najwydajniej.

*

W kilka dni po Kongresie lowańskim toczyły się obrady Kongresu *Association Guillaume Budé*, instytucji poświęconej krzewieniu kultury klasycznej i humanistycznej, a zasłużonej między innymi wydawaniem doskonale opracowanych tekstów greckich i łacińskich, publikowanych wraz z przekładem francuskim. Kongres tej organizacji, szósty z kolei, odbywał się w roku 1958 w Lyonie i nie był w całości poświęcony filozofii. Stosunkowo najciekawiej dla filozofa przedstawiały się obrady sekcji greckiej, dotyczące Arystotelesa i arystotelizmu. *Association G. Budé* znajduje się obecnie w trakcie wydawania dzieł Arystotelesa, do tego więc wydarzenia nawiązywały odczyty poświęcone studiom nad Arystotelesem (prof. L. Bourgey ze Strasburga), o przygotowywanym wydaniu pism filozofa (A. Dain), o roli Arystotelesa w historii idei (M. Paluelo), a także — z zagadnień bardziej szczegółowych — o związkach zachodzących między biologią a metafizyką Arystotelesa (J. Moreau). W obradach tej właśnie sekcji brał udział jedyny przedstawiciel Polski —

prof. S. Swieżawski, który w rozmowie przeprowadzonej z M. Paluelo, obecnym wydawcą średniowiecznych pism arystotelesowskich (*Aristoteles Latinus*), przedstawił stan badań nad rękopiśmienniczą spuścizną średniowieczną w Polsce. Rzecz charakterystyczna, Paluelo w swym referacie podkreślił wzorowe prowadzenie prac nad tradycją łacińską pism Arystotelesa w naszym kraju. Równie owocne i należycie zorganizowane badania w tej dziedzinie prowadzi się tylko w Stanach Zjednoczonych i we Włoszech.

*

Niewątpliwie najważniejszym wydarzeniem „kongresowym" ostatnich dwóch lat był XII Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, który odbył się w dniach od 12 do 18 września 1958 w Wenecji i — ostatniego dnia — w Padwie. Międzynarodowe Kongresy Filozoficzne odbywają się co cztery lata, nie licząc przerw spowodowanych dwiema wojnami światowymi. Pierwszy zwołano w Paryżu w roku 1900, kongresy powojenne (X i XI) odbyły się w roku 1948 w Amsterdamie i w r. 1953 w Brukseli.

Kongres wenecki był niezwykle liczny, brało w nim udział ponad półtora tysiąca filozofów, wśród których, po raz pierwszy po wojnie, znalazła się liczna grupa filozofów polskich. Z Polaków uczestniczyli w Kongresie: K. Ajdukiewicz, ks. P. Chojnacki, I. Dąmbska, A. Grzegorczyk, R. Ingarden, J. Kotarbińska, T. Kotarbiński, M. Kokoszyńska, N. Łubnicki, M. Ossowska, A. Schaff, S. Swieżawski, W. Tatarkiewicz, a także przebywający poza krajem Z. Jordan, E. Poznański, ks. P. Siwek i A. Tymieniecka.

Obrady Kongresu toczyły się wokół trzech głównych tematów: „Człowiek a natura", „Wolność i wartość", „Logika, język, porozumiewanie się". Tym właśnie problemom poświęcone były referaty wygłaszane na zebraniach plenarnych — tematu pierwszego dotyczyły odczyty P. Franka (*Columbia University*), M. B. Mitina (ZSRR), i I. B. Lotza S. J. (Pullach); drugiego — M. Reale'a (Sao Paolo), A. Dempfa (Monachium), A. Munez-Alonso (Madryt) i R. Mc Keona (Chicago); trzeciego wreszcie — Ch. Perelmana (Bruksela), A. J. Ayera (Londyn) i A. Foresta (Montpellier). W dyskusjach na posiedzeniach plenarnych zabierali głos profesorowie polscy — R. Ingarden i A. Schaff.

Spośród referatów wygłoszonych na posiedzeniach plenarnych duże zainteresowanie i ożywienie wzbudziły odczyty C. Perelmana i A. J. Ayera. Pierwszy z nich, wybitny filozof i metodolog, znany u nas z żywych kontaktów z polską szkołą logiczną i pobytu w Polsce w okresie międzywojennym, postawił tezę, że logika formalna nie jest w stanie rozwiązać wszystkich problemów logicznych — rodzi się przeto potrzeba równo-

rzędnego potraktowania „logiki nieformalnej" czy „logiki uzasadnienia", która posługiwałaby się nie dowodzeniem formalno-dedukcyjnym, lecz opracowywała metody „skłaniania" i przekonywania. Tego rodzaju logika, równie uprawniona metodologicznie, co i logika formalna, miałaby pewne cechy wspólne z odpowiednio rozumianą „retoryką" czy teorią „przekonywania", o jakiej mówił w *Topice* Arystoteles. Referat A. J. Ayera, czołowego dziś przedstawiciela neopozytywizmu w Anglii, poświęcony był analizie i krytyce klasycznego pojęcia znaczenia. We wszystkich dotychczasowych teoriach znaczenia Ayer dostrzega szereg trudności, stosunkowo najbliższe prawdy wydają mu się koncepcje „kauzalistyczna" i „behaviorystyczna". Poglądy Ayera spotkały się z gruntowną repliką ze strony jednego z najwybitniejszych logików i matematyków współczesnych — A. Churcha.

Podobnie jak na innych zjazdach tego typu, największą ilość komunikatów przedstawiono na posiedzeniach sekcyjnych. Sekcje dotyczyły: 1. Logiki, epistemologii i filozofii języka; 2. metafizyki i filozofii przyrody; 3. filozofii wartości, etyki i estetyki; 4. filozofii społecznej i filozofii kultury. Poza tym pracowały sekcje zajmujące się historią filozofii, poświęcone między innymi stosunkowi filozofii europejskiej do myśli wschodniej oraz arystotelizmowi. Wśród referentów nie zabrakło filozofów polskich — wystąpili K. Ajdukiewicz, ks. P. Chojnacki, I. Dąmbska, A. Grzegorczyk, M. Kokoszyńska, T. Kotarbiński, N. Łubnicki i M. Ossowska.

Ostatni dzień Kongresu, poświęcony arystotelizmowi padewskiemu w XVI wieku, toczył się w murach Uniwersytetu w Padwie. W auli tegoż Uniwersytetu dokonało się uroczyste zakończenie Kongresu. W jednym z przemówień końcowych E. Gilson złożył Uniwersytetowi Padewskiemu hołd w imieniu wszystkich uniwersytetów świata. Mówca podkreślił ogromne zasługi tej uczelni, stojącej zawsze na straży realizmu w nauce i pełnej wolności w jej uprawianiu. Jej dewiza: *Omnium in omnibus libertas* jest tego wymownym symbolem. Przypomnijmy na marginesie, że Uniwersytet Padewski pozostawał w ciągu dziejów w stałych kontaktach naukowych z Polską. Tu właśnie studiowali Witelo, Kopernik, Kochanowski, Janicki i Stefan Batory. Słuchaczem, a potem rektorem tego Uniwersytetu był Jan Zamoyski.

Aczkolwiek Kongres Wenecki stanowił imprezę o wszechświatowym zasięgu i bez wątpienia dużym znaczeniu na przestrzeni ostatnich lat, to jednak w sprawozdaniach i uwagach, jakie ukazały się po jego zakończeniu (m. in. artykuły N. Łubnickiego i Z. Jordana w „Ruchu Filozoficznym", t. XVIII nr 4) odkryć można nutę pewnego zawodu. W szczególności podkreśla się, że referaty i dyskusje na posiedzeniach plenarnych były raczej ogólnikowe i stosunkowo mało pogłębione, a nie-

które wystąpienia — chociaż starano się tego unikać — grzeszyły nie pozbawioną akcentów politycznych „wiecowością". Z drugiej strony, ogromna ilość komunikatów przedstawionych w ramach sekcji uniemożliwiała szerszą dyskusję, której częstokroć w ogóle nie było. Poza tym tematyka komunikatów była nieraz tak szczegółowa, że interesować mogła zaledwie szczupłe grono specjalistów.

W intencjach organizatorów XII Międzynarodowy Kongres Filozoficzny miał stać się przeglądem, a nawet podsumowaniem filozoficznego dorobku połowy XX wieku. Z dotychczasowych sprawozdań trudno wywnioskować, czy cel ten został osiągnięty; uwagi na ten temat są raczej bardzo powściągliwe.

Bezpośrednio po zakończeniu Kongresu ogólnofilozoficznego odbyły się jeszcze dwa „sympozjony" — estetyczny i humanistyczny, poświęcony symbolizmowi. W pierwszym z nich czynny udział wzięli prof. prof. Tatarkiewicz i Ingarden — między nim a E. Gilsonem doszło do ożywionej dyskusji na temat poglądów przedstawionych przez Gilsona w *Painting and Reality*.

*

Dnia 18 października 1959 roku minęła setna rocznica urodzin Henri Bergsona. Z tej to okazji obrady X Kongresu Towarzystwa Filozoficznego Języka Francuskiego poświęcono w całości Bergsonowi. Kongres odbywał się w Paryżu, pod przewodnictwem Gastona Berger, w dniach od 17 do 20 maja 1959. Temat ogólny obrad brzmiał „Bergson et nous".

Pierwszy tom Akt Kongresu przynosi streszczenia 73 referatów, wśród których znalazły się trzy odczyty profesorów z Polski: I. Dąmbskiej, *Sur quelques idées communes à Bergson, Poincaré et Eddington;* R. Ingardena, *L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution;* W. Tatarkiewicza, *L'esthétique de Bergson et l'art de son temps.*

W porównaniu z kongresami, jakie odbyły się dotychczas, Kongres ku czci Bergsona pomyślany był tak, by możliwie najwięcej czasu przeznaczyć nie na wysłuchiwanie referatów, lecz na dyskusje. W tym celu zorganizowano 12 posiedzeń dyskusyjnych „okrągłego stołu" *(Table ronde)*, zagajanych przez referentów, którzy przedstawiali w jednym referacie zbiorczym treść wszystkich komunikatów, jakie wpłynęły na dany temat. Uczestnicy dyskusji dysponowali poza tym tomem streszczeń wszystkich prac nadesłanych na Kongres.

Tematy, którym poświęcono poszczególne posiedzenia, wyczerpywały wszystkie najważniejsze aspekty filozofii Bergsona: 1) Psychologia, fenomenologia, intuicja, 2) Trwanie i pamięć, 3) Fizyka, 4) Życie i ewolucja, 5) Materia, przyczynowość, nieciągłość, 6) Nicość, egzystencjalizm,

7) Wolność, 8) Etyka, 9) Religia, 10) Estetyka, 11) Jednolitość, jedność i dialog (na posiedzeniu poświęconym tym sprawom przewodniczył prof. R. Ingarden), 12) Źródła i historia bergsonizmu.

W wielu wypadkach dyskusje schodziły na tematy znaczenia Bergsona dla późniejszego rozwoju filozofii XX wieku. Nawiązując do tej właśnie sprawy, E. Gilson, który był obecny na jednym z posiedzeń plenarnych, oświadczył, iż jego zdaniem filozofia Bergsona przyczyniła się więcej do odrodzenia scholastyki XX wieku, niż usiłowania tych, którzy *ex professo* sprawą tą się zajmowali. Na jednym z posiedzeń „okrągłego stołu" szczególnie żywo dyskutowano między innymi nad podobieństwami i różnicami, jakie zachodzą w pojmowaniu stosunku filozofii do nauk przyrodniczych u Bergsona i Teilharda de Chardin. Wiele uwagi poświęcono także stosunkowi Bergsona do współczesnych poglądów panujących w fizyce, w szczególności do teorii względności, którą żywo się interesował. Jeśli chodzi o dyskusję nad estetyką Bergsona (referentem na posiedzeniu poświęconym tej sprawie był prof. W. Tatarkiewicz), zastanawiano się, czy w pismach jego da się odkryć jakiś jeden system estetyczny, czy też raczej doszukać się w nich można dwu różnych teorii estetycznych. Jak wiadomo, Bergson, choć wysoko cenił sztukę i doświadczenie estetyczne, nie zostawił żadnej rozprawy poświęconej w całości tym problemom. Kongres zakończyła uroczysta akademia, pod tytułem „Hommages à Henri Bergson".

*

W Normandii, około 50 km na południowy zachód od Rouen, leży benedyktyńskie opactwo Nôtre Dame du Bec. 900 lat temu, w roku 1059 przybył tu jeden z największych teologów i filozofów średniowiecznych, twórca słynnego ontologicznego dowodu na istnienie Boga, św. Anzelm. Dla uczczenia tej właśnie rocznicy, a także w celu uświetnienia końca odbudowy mocno zniszczonego opactwa, zwołano w dniach 7—12 lipca 1959 do Bec międzynarodowy Kongres poświęcony myśli św. Anzelma. Tematykę Kongresu potraktowano bardzo szeroko, chcąc w sposób możliwie pełny przedstawić osobowość Anzelma i uwypuklić wartości zawierające się w jego doktrynie. Dla osiągnięcia tych celów powołano cztery sekcje, poświęcone następującym sprawom: 1. osobowość św. Anzelma; 2. źródła jego poglądów; 3. analiza niektórych problemów występujących w jego teoriach; 4. stanowisko św. Anzelma w historii myśli ludzkiej.

W Kongresie uczestniczyło kilkudziesięciu teologów, filozofów i historyków, reprezentujących kraje europejskie i Japonię. Oprócz uczonych katolickich brali w nim także udział teologowie protestanccy, anglikańscy i prawosławni. Między innymi odczytano list wybitnego

teologa protestanckiego K. Bartha, w którym podkreślił on związki swych poglądów z myślą św. Anzelma. M. Evdokinow, profesor Paryskiego Instytutu Ortodoksyjnego, zwrócił uwagę, że św. Anzelm jest bodaj ostatnim przedstawicielem myśli chrześcijańskiej wspólnej dla Zachodu i Wschodu. Spośród najciekawszych referatów warto zwrócić uwagę na odczyty Foresta, profesora Uniwersytetu w Montpellier, który szczegółowo podkreślił aktualność filozofii anzelmiańskiej, oraz prof. Congara, zajmującego się związkami św. Anzelma z późniejszą scholastyką. Wygłoszone też zostały trzy referaty przedstawicieli Polski: M. Gogacza, o mistyce i filozofii w *ratio Anselmi*, ks. J. Lewickiego, o wpływie Anzelma na pisarzy cysterskich XII wieku, i wreszcie J. Zatheya, dotyczący problemu pochodzenia z Bec pierwszego polskiego kronikarza — Galla Anonima.

W. S.

KONGRES PRAWNIKÓW KATOLICKICH LUKSEMBURG WRZESIEŃ 1959

Zjazdy organizowane przez Pax Romana mają za sobą długą i dobrą tradycję. Organizacja ta, która według słów prof. E. Gilsona ma na celu „stworzenie łączności w skali światowej między ludźmi, którzy swoje duchowe uzdolnienia oddają w służbę Bogu", nie pomija żadnej okazji dla zaaranżowania międzynarodowego spotkania katolickiej inteligencji. Spotkania te odznaczają się z reguły starannym przebiegiem dyskusji. Każde z tych spotkań ułatwia świeckiej inteligencji przemyślenie problemów współczesnego świata w świetle wiary i moralności katolickiej, oraz zachęca do stosowania idei chrześcijańskich w życiu indywidualnym i społecznym. Jednym z najważniejszych rezultatów pracy Pax Romana jest umożliwienie kontaktów przedstawicielom różnych ras, narodów i specjalności na wspólnej płaszczyźnie jedności wyznaniowej.

Ostatni, trzeci z kolei Kongres Prawników Katolickich przeprowadził obrady nad zagadnieniem „Prawo i Pokój". W Kongresie wzięli udział przedstawiciele trzynastu narodów, w tym również delegacja z Polski, która zaznaczyła swoją obecność w Luksemburgu, nie tylko udziałem w dyskusji oficjalnej, ale i szeregiem przyjacielskich spotkań i rozmów.

Z czterech zgłoszonych na Kongresie referatów zostały zgodnie z programem wygłoszone trzy, ponieważ jeden z referentów, prof. uniwersytetu madryckiego Don Jose Maria Garcia Escudero, odwołał w ostatniej chwili swój przyjazd.

Pierwszy z referatów „Znajomość Instytucji i problemów międzynarodowych u chrześcijan" wygłosił prof. Wilhelm Geiger z uniwersytetu w Karlsruhe. Referent na podstawie wyników badań ankietowych opinii publicznej przedstawił niepokojący stan braku informacji, i co gorsze — braku zainteresowania dla spraw międzynarodowych wśród katolików. Między innymi obojętnością wobec problematyki międzynarodowej dotknięta jest również młodzież niemiecka (więcej niż połowa osób badanych poniżej lat osiemnastu). Ogólnie biorąc, często większy zasób wiadomości z tego zakresu można spotkać u liberałów i u socjalistów niż u katolików. Referent omawiając środki i metody informowania katolików o zagadnieniach międzynarodowych wskazał na wspaniałe dzieło Piusa XII, który w licznych allokucjach nie szczędził wysiłku dla przedstawienia katolikom roli i znaczenia w świecie współczesnym porządku międzynarodowego. Referat prof. W. Geigera nie wywołał żadnej dyskusji. Drugą prelekcję p. t. „Nauka o przyczynach i środkach wojny" w zastępstwie nieobecnego Hiszpana wygłosili dwaj prawnicy francuscy, a mianowicie Jacques Brochard i Jacques Dufaux. Pierwszy z referentów zajął się marksistowską koncepcją wojny, drugi zaś odnośną nauką katolicką. Podczas, gdy jednak pierwszy z referentów nie wyszedł poza akademickie przedstawienie doktryny klasyków marksizmu, referent drugi sposobem ujęcia i wygłoszenia prelekcji zwrócił na siebie ogólną uwagę. Wychodząc z analizy rozwoju pojęcia „wojny słusznej" w etyce katolickiej referent zatrzymał się nad bronią „abc" i w oparciu o chrześcijańską doktrynę prawa międzynarodowego, a w szczególności naukę Piusa XII, odrzucił próbę moralnego usprawiedliwienia użycia tej broni w wypadku wojny. Punkt ciężkości wywodów prelegenta opierał się na znajomości skutków wojny „abc", która wbrew zasadzie wojny dopuszczalnej przyniosłaby szkody tak kolosalne, że nie stałyby one w żadnym stosunku do ewentualnej niesprawiedliwości, będącej przyczyną wojny. Nie można z pomocą większego zła usuwać zło mniejsze, jeśli się chce opierać stosunki w świecie na zasadach sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej. Wokół referatu rozgorzała dyskusja, w której na szczególne wyróżnienie zasługuje odważne i bezkompromisowe przemówienie prof. Karola Petersa z Münster, który zreferowawszy dyskusję na temat dopuszczalności wojny „abc" w Niemczech Zachodnich opowiedział się zdecydowanie za zdaniem J. Dufaux. Należy zaznaczyć, że stanowisko prof. Petersa było odosobnione wśród innych członków delegacji niemieckiej. Właśnie w dyskusji nad drugim referatem delegacja polska odczytała swoją wspólną deklarację, która została przez uczestników Kongresu przyjęta z wielkim uznaniem. Deklaracja ta wniosła do dyskusji ważny argument przeciw próbom usprawiedliwienia użycia broni „abc", przez podkreślenie wartości życia ludzkiego, w osobowym i spo-

łecznym tego słowa znaczeniu, którego zagrożenie przez wojnę nowoczesną przybiera monstrualną formę samobójstwa ludzkości.

Trzeci referat dziekana paryskiego uniwersytetu, prof. André Richarda, nosił tytuł „Pokój w moralności i prawie". Prelegent po omówieniu ogólnych problemów wojny i pokoju zajął się w drugiej i trzeciej części swego referatu zagadnieniem „wojny wywrotowej" *(la guerre subversive)*. Stwierdzając niewystarczalność k'asycznych doktryn Vittorii i Grotiusa do rozwiązania skomplikowanej problematyki wojny współczesnej, referent nie odrzucił tradycyjnego pojęcia „wojny słusznej", która, jego zdaniem, będąc pojęciem z istoty swej moralnym „może służyć jako podstawowa zasada do stworzenia organizacji ugruntowanej na prawie". Tymczasem jednak zadaniem istniejących organizacji międzynarodowych winno być usuwanie przyczyn nieporozumień międzynarodowych i popieranie między państwami łączności na tle wspólnoty interesów.

Ostatni referat p.t. „Osoba ludzka podmiotem prawa międzynarodowego" wygłosił prof. Giuseppe Sperduti z Neapolu. Prelegent po przeanalizowaniu najważniejszych stanowisk doktrynalnych w omawianej sprawie, stwierdził z naciskiem, że prawo międzynarodowe, tak jak każdy porządek prawny, jest ustanowione dla dobra ludzi, zgodnie ze starą zasadą: *hominum causa omne ius constitutum est*. Nie znaczy to jednak, aby jednostka ludzka już obecnie była podmiotem prawa międzynarodowego „w technicznym sensie". Prelegent wskazał równocześnie trzy odcinki prawa międzynarodowego, w których zakresie jednostka korzysta lub będzie korzystała z ochrony prawnej w skali światowej: na prawną formę pomocy dla krajów zacofanych, na progresywny rozwój zasad międzynarodowej deklaracji praw człowieka i na wysiłek zmierzający do uregulowania osobistej odpowiedzialności jednostek za akty dokonane w sferze stosunków międzynarodowych. Pomijamy tutaj dyskusję nad trzecim i czwartym referatem, ponieważ nie wniosła ona nic nowego do wyczerpująco opracowanych prelekcji.

Na zakończenie spróbujmy ocenić ogólnie wartość obrad Kongresu. Biskup Luksemburga, ks. Léon Lommel, otwierając Kongres krótkim orędziem wyraził pragnienie, aby miał on wartość świadectwa. Życzenie to zostało w całej pełni spełnione. Kongres świadczy wymownie o dwóch faktach: o zasadniczym zwrocie ku problematyce międzynarodowej we współczesnym katolicyzmie oraz o wartości katolickiego punktu widzenia na kwestie stosunków międzynarodowych. Kongres Luksemburski, podobnie jak inne fakty o różnym ciężarze gatunkowym, n.p. doktryna pokojowa Piusa XII, ogłoszenie kodeksu moralności międzynarodowej przez Unię Mechlińską, udział licznych katolików w pracach organizacji międzynarodowych, świadczy dowodnie o znaczeniu, jakiego nabiera

problematyka stosunków międzynarodowych w teorii i praktyce współczesnego katolicyzmu. Ten zwrot ku zagadnieniom międzynarodowym należy mocno podkreślić na tle danych zreferowanych przez prof. W. Geigera, ponieważ tym niebezpieczniejszy jest brak informacji w zakresie spraw międzynarodowych u katolików, im więcej chwila dziejowa wymaga od nich znajomości i aktywności w omawianej dziedzinie. Ta zaś postawa poznawcza i czynna katolików wobec społeczności międzynarodowej dotyczyć musi przede wszystkim trzech dziedzin: zagadnienia wojny, pokoju i nadrzędnych praw osoby ludzkiej. Słusznie więc po referacie informacyjnym na Kongresie zostały wygłoszone i przedyskutowane trzy dalsze referaty poświęcone właśnie tym trzem centralnym problemom stosunków międzynarodowych. Wszystkie referaty cechowała nowoczesność ujęcia, śmiałość koncepcji zasadniczej i praktyczność wniosków. To jednak, co decydowało o ich wzajemnej łączności i uzupełniającej się roli, można sprowadzić do specyficznego dla myśli katolickiej podejścia do spraw międzynarodowych od strony moralnej. Mimo tego, że Kongres był prawniczy, a referenci i ich słuchacze należeli do czołowych przedstawicieli świata prawniczego, podstawy moralne porządku międzynarodowego stały się głównym przedmiotem zainteresowań i dyskusji. Punkt ciężkości obrad nie leżał ani na płaszczyźnie politycznej, ani na płaszczyźnie międzynarodowego prawa pozytywnego, ani też na płaszczyźnie techniczno-organizacyjnej, lecz właśnie na mocnym fundamencie prawa naturalnego, w którego świetle stawiano i rozwiązywano skomplikowane problemy współczesnych stosunków międzynarodowych. Wojna nowoczesna, posługująca się bronią „abc", została przez znaczną większość uczestników Kongresu napiętnowana jako zbrodnia przeciw ludzkości, pokój stał się dla zebranych „w swoim ostatecznym i najgłębszym znaczeniu aktem moralnym" (Pius XII), osoba ludzka zaś została wyniesiona w swej nieskończonej wartości ponad wszelkie formy organizacji międzynarodowych.

Wydaje się, że obrady Kongresu Luksemburgskiego stały się jeszcze jednym dowodem wartości i efektywności tej metody, która rozwiązuje kwestie społeczne w oparciu o najwyższe normy moralności przyrodzonej i nadprzyrodzonej.

Jerzy Ozdowski

KONGRES LEKARZY KATOLICKICH. 1959

Fulda jest niewielkim miastem, leżącym na peryferiach Federalnej Republiki. Dość długo musiałem szukać drogi do Domu św. Bonifacego (*Bonifatius-Haus*), gdzie miał się odbywać XII doroczny kongres Stowarzyszenia Niemieckich Lekarzy Katolickich (*Präsidium der katholischen Ärztearbeit Deutschlands*).

Dom św. Bonifacego wykończono przed dwoma czy trzema laty. Budynek jednopiętrowy, dosyć długi i przez to trochę ciężki. Na wykończenie wnętrz nie żałowano grosza: dębowe odrzwia, szlachetny tynk holu, piękne posadzki. Tu znajdują gościnę przeróżne zjazdy i kongresy, bo właśnie w tym prowincjonalnym miasteczku odbywa się ich wie'e, a przede wszystkim tutaj zbiera się na dorocznych obradach niemiecki Episkopat. Zaraz po naszym kongresie miał tam obradować Caritas. Na centralną pozycję tego prowincjonalnego miasteczka w życiu duchowym Niemiec wskazał nam już przedstawiciel miejscowych władz. O Bonifacym, przybyłym z Wysp Brytyjskich wielkim apostole N!emców, (VIII wiek) mówił nam miejscowy ordynariusz, ks. biskup Adolf Bolte, który dla nas odprawił Mszę w krypcie katedry, u grobu Świętego. Postać Męczennika, wywoływana słowami mówców, wiele razy pojawiała się w naszej świadomości podczas tych obrad.

Zjazd w Fuldzie był poświęcony zagadnieniom deontologii lekarskiej. Co to jest deontologia? W Polsce chyba tylko najstarsi ludzie jeszcze ją pamiętają. Także i podczas naszych obrad na początku przystąp'ono do objaśnienia znaczenia tego terminu. Uczynił to ks. Hanssler, faktyczny przewodniczący zjazdu, pokaźnych wymiarów mężczyzna z ciemnymi brwiami à la Piłsudski, dobroduszny, acz godny *Herr Direktor* z Bad Godesberg. Deontologia jest nauką o obowiązku, jak na to wskazuje wywód etymologiczny. W rzeczywistości deontologia lekarska wyszła jednak poza przyciasne ramy kantowskiej *Pflichtenlehre* i stała się etyką szczegółową zawodu lekarskiego, wyprowadzoną z ogólnych zasad filozofii i teologii moralnej. W ten ton uderzył o. Hirschmann, jezuita z Frankfurtu, w swoim wykładzie o ogólnych podstawach dz'ałania etycznego. Tego świetnego mówcy o doskonałej dykcji słuchało się z przyjemnością, chociaż niektórzy uczestnicy skarżyli się, że terminy i wywody filozoficzne były zbyt trudne do zrozumienia. Od o. Hirschmanna usłyszeliśmy, że zasady działania ludzkiego wynikają z koncepcji człowieka, a więc z założeń antropologii filozoficznej. Nie każde działanie człowieka jest działaniem „ludzkim", czyli etycznym. Działanie etyczne (*eine sittliche Tätigkeit*), jest zarazem osobowym, bo zachowanie się osoby wynika z jej duchowego nastawienia. Osoba ocenia możliwości w stosunku do siebie, rozstrzyga je, a dalej, osoba jest zdolna do zajęcia

stanowiska zgodnie z własną wolą; tak realizuje się *actus voluntarius*. Wolność — to wyrażenie wieloznaczne. W znaczeniu psychologicznym jest to subiektywne poczucie swobody wyboru. Tu natrafiamy na jedno z zagadnień moralno-psychicznych, które otwiera pole dla współpracy lekarza i etyka. Chodzi tu o odróżnienie „ludzkiego" i „podludzkiego" w działaniu człowieka. Tu mieści się problem nieświadomości, podświadomości, pomyłki, nieuwagi, jako ograniczenia poznania i wyboru, a następnie — problem winy. Jeżeli dziecko ucząc się przyjmuje cudze sądy i potem do nich się nie stosuje, właściwie nie popełnia przy tym grzechu. Aby dziecko było w pełni za swój czyn odpowiedzialne, musi wpierw ową przyjętą zasadę samo przeżyć jako „rzeczywisty sąd personalny". Działanie etyczne jest zatem działaniem wyłącznie w pełnej świadomości obowiązujących norm. Jest „zdrowym" zachowaniem się człowieka, ale jest nie tylko wynikiem „zdrowia". Jest działaniem nie tylko w porządku ekonomicznym, politycznym, estetycznym, gdyż zawiera w sobie coś swoistego, co przekracza tamte miary. Miara działania moralnego jest pochodną wyobrażenia, jakie człowiek posiada o sobie samym. Zawiera się w nim także świadomość jego przynależności cielesnej do świata, jego stosunku do różnych przejawów życia, także społecznego (*Sozialmetaphysik*).

Niektórzy współcześni moraliści wskazują na bogatą problematykę dzisiejszego życia, na które w podręcznikach etyki nie ma odpowiedzi. Tak np. tradycyjne podręczniki etyki nic nie mówią o tym, w jakiej mierze uprawniony jest eksperyment z nasieniem ludzkim. Moraliści spod znaku egzystencjalizmu twierdzą, że „tylko sytuacja rozstrzyga o moralności czynu" i tworzą „etykę sytuacyjną". Jest to niesłuszne. Również niesłuszna jest „etyka imperatywna" i „etyka jako nauka o obowiązkach". Także sam cel nie rozstrzyga jeszcze o drogach jego osiągnięcia. Napotykamy dalej zagadnienie zobowiązującego autorytetu społeczeństwa.

Ta cała problematyka dotyczy tylko człowieka jako tworu naturalnego. Tu dochodzi jeszcze rzeczywistość Boża w postaci Objawienia. Z Objawienia wynikają nadnaturalne podstawy ludzkiego zachowania się; daje ono człowiekowi udział w Życiu Bożym. Człowiek pozostaje w jakimś stosunku do życia duchów — aniołów, szatanów, samego Boga. O tym musi pamiętać lekarz w obecności chorego. Człowiek każdym aktem swojej woli ustosunkowuje się jakoś do decyzji ostatecznej, na szczęście nie definitywnie. Niekoniecznie musi to być jasne w jego świadomości.

O ile wypowiedzi Stolicy Apostolskiej są wiążące dla działania lekarskiego? Trzeba pamiętać, że to nie są rozstrzygnięcia *ex cathedra*. Zagadnienie jest bardzo delikane i praktycznie trudne. Wiąże się ono z problemem poznania prawdy i pewności tego poznania w momencie rozstrzygania w sumieniu. O moralności czynu decyduje „dobra wiara" w sumieniu.

Doktor Pius Müller z Bambergu, prezes Stowarzyszenia, jest starszym, szczupłym, szpakowatym mężczyzną. Jego wypowiedzi: „tak, tak; nie, nie" kompromisów nie znają. Doktor Müller wygłosił odczyt o podstawach prawnych działania lekarskiego.

Prawo wynika z natury człowieka. Trzeba wiedzieć, że człowiek jest osobą, która jednak „wychodzi poza siebie" ku innym ludziom i ku Bogu. W pierwotnym znaczeniu prawem jest to, co każdemu człowiekowi, z racji jego natury, należy się. Człowiek więc ma prawo do życia. Człowiek ma pewne zadanie, cel i ku niemu się rozwija, wypełniając swoje życie. Jest współodpowiedzialny wraz z innymi ludźmi. Prawa innych ludzi są źródłem naszych obowiązków; powinniśmy tym ludziom przysługujących im praw udzielić. Prawo przysługuje człowiekowi w społeczności i dlatego obok indywidualnych, istnieją też prawa społeczne. Prawo pozytywne nie jest utworzone dowolnie; powinno ono wyrażać prawo naturalne. (Ujęcie nie dość precyzyjne — uwaga sprawozdawcy). Jakie podstawy prawne ma działanie lekarskie? Państwo daje lekarzowi pewne uprawnienia, które są tylko wyrazem i potwierdzeniem prawa naturalnego, przysługującego choremu człowiekowi. To prawo zobowiązuje lekarza do niesienia pomocy, niezależnie od tego, kim chory jest. Chory człowiek ma prawo do nieuszkadzania swego ciała, nie ma jednak prawa do dysponowania swoim życiem i takiego prawa nie może też przekazać lekarzowi. Izba lekarska z upoważnienia państwa wykonuje kontrolę nad praktyką lekarską. (W Polsce Izby Lekarskie zostały zniesione; uwaga sprawozdawcy).

Trzeba wznieść się wyżej, trzeba osobowego stosunku lekarza do osoby pacjenta. W klinice chory bywa traktowany jak załącznik do *Krankenscheinu* (przekazu do szpitala). Chory ma prawo do szybkiej i możliwie najlepszej pomocy; stąd wynika jego prawo udania się do innego, lepszego lekarza. Chory ma prawo do tajemnicy. W stosunkach między lekarzami panuje także porządek prawny, czego lekarze nie zawsze są świadomi. Prawo chorego pozostaje w pewnym stosunku do praw społeczeństwa. Dobro publiczne, według św. Tomasza, jest czymś wyższym od dobra jednostki. Dlatego uprawniony jest obowiązek meldowania i izolowania chorych zakaźnie. Nie może być tego obowiązku w stosunku do chorób nie zagrażających otoczeniu i w takich przypadkach przymusowe badanie i leczenie nie jest uprawnione. Istnieją też prawa ubezpieczeniowe, które nakładają pewne ograniczenia działaniu lekarskiemu. Panuje tu jeszcze wiele nieładu, a między innymi spotykamy się też z niesłusznym działaniem ubezpieczonego, które zwraca się przeciw społeczeństwu.

Dr Paul Wirz przybył do Fuldy jako jeden z grona Szwajcarów, zaproszonych przez lekarzy niemieckich, gdyż Niemcy nie czuli się sami

na siłach, by wszechstronnie zreferować zagadnienie deontologii lekarskiej. Jest to szczupły, drobny pan. Dr Wirz mówił o przymiotach lekarza.

W społeczeństwach powstają różne zawody, a wśród nich i zawód lekarza; jednak ten ma w sobie coś odrębnego. Nie łatwo powiedzieć, czym jest ten zawód, tak jak trudno określić, czym jest „choroba" i „chory człowiek". Dobre wykonywanie zawodu lekarskiego jest trudne. Trzeba, by w nim odzwierciedlał się humanizm, ale nie jakiś „nieokreślony", lecz taki, który pamięta o godności człowieka stworzonego przez Boga.

Niezbędna lekarzowi jest wiedza medyczna, a także umiejętność zastosowania posiadanych wiadomości do poszczególnego przypadku. Lekarz musi się stale dokształcać. Nie może on być nihilistą czy sceptykiem terapeutycznym. Lekarz powinien posiadać wykształcenie ogólne, do którego należy znajomość literatury, logiki, filozofii. Wśród cech jego umysłu ma górować mądrość. Lekarz musi odznaczać się jasnością myślenia i sądu. Powinien on umieć ocenić różne nowe metody leczenia, jakie ciągle się pojawiają. Ważna jest spostrzegawczość, umiejętność analizowania i tworzenia syntezy, przede wszystkim w diagnostyce i terapii. Lekarz musi mieć dobrą pamięć. Lekarz winien być człowiekiem szlachetnym. Jego uprzejmość niech nie będzie sztuczna. Nie może on być egoistą, pyszałkiem. Koleżeńskość, takt, opanowanie — to cenne zalety lekarza.

Co do religijności lekarza: Na ogół lekarze nie okazują jej wiele i robią to niechętnie. Jednakże lekarz jak najbardziej predestynowany jest do tego, by jego religijność stała się głęboka. Obcując stale z chorobą, z cierpieniem ludzkim, lekarz stawia sobie pytanie: „dlaczego?". Wierzący łatwiej znajdzie tu odpowiedź. W wierze lekarz ma zachętę do szukania nowych sposobów zaradzenia cierpieniu i do solidarności społecznej. Te wszystkie przymioty lekarza trzeba dziś szczególnie cenić, gdy klinikę zastępuje medycyna „mechaniczna", z mnóstwem aparatury. Udoskonalenia techniczne nie powinny zmieniać ludzkiego stosunku lekarza do pacjenta. W działaniu lekarza wobec pacjenta mamy zawsze „spotkanie dwu wolnych ludzi". Trzeba pamiętać, że medycyna „społeczna" to nie medycyna „kolektywna", w której gubi się osobowość człowieka.

Nad tymi trzema referatami dyskutowano łącznie. Czytelnik znajdzie tu kilka myśli, które sprawozdawcy wydały się interesujące, choć może nie zawsze trafne. Powiedziano więc, między innymi, w czasie dyskusji, że principia postępowania nie powinny być brane „z powietrza", ale jakoś mają wynikać z doświadczenia. Odpowiedziano na to, że „to, że muszę czynić dobrze, że muszę nieść pomoc, jest tym ogólnym principium, które należy przyjąć". Istnieje nieporozumienie co do tego, czym są principia. To nieporozumienie leży właśnie u źródeł etyki sytuacyjnej.

Natomiast pozytywistyczny punkt widzenia uwzględnia tylko „techniczną" stronę działania. Nie należy przeoczyć związku celu z principium. Rozróżniono obowiązek wobec prawa (*Rechtspflicht*) i obowiązek wobec przepisu prawnego (*Gesetzpflicht*). Podniesiono, że prawo wynika nie tylko ze stosunku jednej osoby do drugiej, ale należy także do porządku społecznego.

Dr Wirz referuje szwajcarski kodeks deontologii lekarskiej, obowiązujący w kantonie fryburskim. We wstępie wyjaśniono, że pewne wypowiedzi kodeksu należy traktować przede wszystkim jako zasady postępowania etycznego i koleżeńskiego, a nie jako paragrafy prawne. Art. 2 kodeksu mówi o obowiązkach lekarza wobec chorego, społeczeństwa i kolegów. Dyskutanci byli zdania, że należało tu także powiedzieć o obowiązkach lekarza wobec Boga. Sądzono, że należałoby też określić postawę lekarza wobec nasienia ludzkiego, ze względu na aktualne ostatnio eksperymenty ze sztucznym zapładnianiem. Pytano, czy nie należy wskazać, że lekarz ma obowiązek starania się o ubezpieczenie chorego.

Wielką dyskusję wywołał art. 7, który zobowiązuje lekarza do jednakowej troski o wszystkich pacjentów. Pytano, czy lekarzowi nie wolno któremuś z pacjentów pomóc więcej, skoro pozostałym pomógł już w dostatecznej mierze. W odpowiedzi wyjaśniono, że artykuł ten może zobowiązywać tylko do „proporcjonalnie", a nie „absolutnie" równej pomocy. Niektórzy z dyskutantów uważali, że prawu wolnego wyboru lekarza przez pacjenta powinno odpowiadać prawo lekarza do swobodnego przyjmowania lub nieprzyjmowania chorego do leczenia.

Prof. Kautzky z Hamburga w referacie o obowiązkach moralnych neurochirurga skoncentrował swoją uwagę na problemie decyzji podejmowania zabiegu u chorego, którego szanse przeżycia są niewielkie, lub też operacja musi przynieść tak poważne uszkodzenie mózgu, że chory, jeżeli nawet przeżyje, będzie przejawiał tylko funkcje wegetacyjne. Referent rozważał zagadnienie, czy nie zapobieżenie śmierci człowieka jest tym samym, co jego zabicie.

Doc. Schultheis rozważał zagadnienie celowości i uzasadnienia moralnego przedłużania życia nieuleczalnie chorych, jak i skracanie życia przez podejmowanie zabiegu, który zawsze jest połączony z pewnym ryzykiem. Referent wysunął problem anestezji i anelgezji, a także chirurgicznego leczenia bólu w wypadkach, gdy takie zabiegi skracają życie lub poważnie zakłócają stan świadomości, a nawet naruszają osobowość pacjenta. Referent uważa, że gdy chory życzy sobie przedłużenia życia drogą zabiegu operacyjnego, lekarz jest obowiązany pomóc mu; w innych przypadkach nie musi podejmować się zabiegu.

W referacie dra Wirza na temat zagadnień moralnych ginekologii pojawiło się szereg problemów, które w dyskusji pozostały bez odpowiedzi.

Referent dzielił się z zebranymi swymi wątpliwościami co do postępowania w (rzadkich) przypadkach stwierdzenia ciąży pozamacicznej bez krwawienia. Pytał, czy wolno usunąć nie dającą się odprowadzić uwięzgniętą ciężarną macicę, która powoduje ostrą niedrożność jelit.

W łącznej dyskusji nad powyższymi trzema referatami zastanawiano się, czy lekarz jest obowiązany do niesienia możliwie najlepszej, najdalej idącej pomocy. Prof. Kautzky pytał, czy powinien czuwać w nocy przy łóżku zoperowanego przez siebie pacjenta, jeżeli jest świadomy tego, że nawet najlepiej wyszkolona pielęgniarka nie potrafi go tu w pełni zastąpić. Odpowiedziano, że obowiązku niesienia najlepszej pomocy nie należy rozumieć absolutnie. Należy robić to, co w konkretnej sytuacji — technicznej, społecznej, prawnej — jest najlepsze. Należy też odróżnić obowiązek *ex iustitia* i *ex caritate*. W odpowiedzi doc. Schultheisowi cenne rozróżnienie przeprowadził ks. prof. Scholz (Niemiec ze Śląska, mówiący po polsku). Według niego, w ocenie czasu, danego człowiekowi do dyspozycji, należy odróżnić jałowo upływające okresy (χρόνος) od jedynego momentu danego człowiekowi w formie łaski, który należy wykorzystać (καιρός). Zastanawiając się nad problemem wykonywania zabiegów na narządach płciowych dyskutujący uważali, że nie można oddzielać sfery seksualnej od całej osobowości człowieka. Wolno poświęcić część dla całości. Wolno usunąć nieprawidłowo pracujące organy. Usłyszeliśmy też zdanie, że gdyby stosowano więcej psychoterapii, nie byłoby tylu ciężkich problemów moralnych, które niesie ze sobą chirurgia.

Ks. dyr. Hanssler zamykając dyskusję stwierdził, że trzeba koniecznie rozpracować zagadnienia moralne, które niesie postęp wiedzy i techniki. Mamy już dziś eksperymenty z plazmą dziedziczną, w której można sztucznie wywołać mutacje i zmienić jej właściwości. Wykonuje się różne zabiegi psychochirurgiczne, poza leukotomią, jak operacje na jądrach podkorowych i na węchomózgowiu (w dyskusji wspomniał o tym przedstawiciel Polski). Dotychczas nie opracowano tych zagadnień od strony etycznej.

Ostatni referat usłyszeliśmy w sobotę przed południem, a mianowicie dr Müller omawiał problemy społeczne działalności lekarskiej. Referent widzi nieomal same ciemne strony współczesnych stosunków społecznych, które, niby sieć, oplatają lekarza i krępują jego swobodę postępowania. Pierwszym niebezpieczeństwem, jakie tu pojawia się, jest wąska specjalizacja lekarzy. Zamiast lekarzy, mamy więc dziś „inżynierów" od różnych narządów (*Uterusingenieure* — powiedziano ironicznie). Lekarz jest zależny od przemysłu farmaceutycznego, który produkuje określone specyfiki i zarzuca lekarza reklamami. Lekarz zależy od instytucji ubezpieczeniowych, od znachorów, od prasy. Obowiązki wobec instytucji ubezpieczeniowej nie pozwalają lekarzowi na zachowanie tajemnicy

zawodowej. Także i pacjent nie życzy sobie zachowania tej tajemnicy. Pacjent potrzebuje lekarza nie po to, by ten usunął jego dolegliwości, ale żeby poparł jego pretensje wobec instytucji ubezpieczeniowej. Lekarz staje się materialnie zależny od kolektywu.

W dyskusji zwrócono uwagę, że trzeba dobrze zrozumieć istotę zawodu lekarza, a nie ubolewać nad tym, że zmieniają się formy jego pracy. Specjalizacja jest niezbędna, trzeba tylko, by towarzyszyła jej wiedza ogólna. Nie tylko lekarz musi się dostosować do nowych form życia: także pacjenta trzeba „wychować" do nowej techniki medycznej i do nowych stosunków społeczno — ubezpieczeniowych. Lekarz obok wiadomości medycznych powinien posiadać też pewną wiedzę z zakresu funkcjonowania instytucji społecznych. Postulowano, by od kandydata do tytułu doktora medycyny wymagano pewnej sumy wiadomości ogólnych. Nowoczesne społeczeństwo wymaga też innego, realistycznego ustawienia zagadnienia tajemnicy lekarskiej. Jako przykład przytoczono chorobę Dullesa, której przebiegiem interesował się cały świat, pilnie studiując komunikaty lekarskie.

Nie mniej interesujące od referatów były spotkania z uczestnikami kongresu, swobodne rozmowy w czasie posiłków, zwiedzanie miasta i okolic. Spotykałem się z wielką życzliwością ze strony niemieckich kolegów, z licznymi wyrazami sympatii dla Polski, ze wspomnieniami z Polski — przez niektórych poznanej w czasie wojny. Jedyny przedstawiciel Danii, dr Meldahl, podszedł do mnie, żeby mi powiedzieć o polskich sezonowych robotnikach rolnych, których w 1939 r. zaskoczyła wojna i którzy „poważnie zasilili duński Kościół katolicki". Również mile wspominam poznanych w Fuldzie lekarzy austriackich i szwajcarskich.

Następny kongres za rok, w Monachium.

Jerzy Strojnowski

RÉSUMÉ

La désintégration sociale, surtout en Europe, est aujourd'hui un fait évident. La littérature du sujet traite souvent de la rénovation des structures sociales périmées. On s'intéresse en particulier aux institutions sociales naturelles, telle la religion, et du rôle qu'elles jouent dans l'oeuvre de la reconstruction sociale. Cependant, en ce qui touche la religion, certains malentendus sont à écarter.

Qu'est ce que l'intégration sociale? Selon qu'on se place au point de vue philosophique, social ou politique les réponses diffèrent. Dans le seul domaine social il faut souligner surtout quatre moments déterminants:

a) la religion multiplie et approfondit l'engangement social des individus,
b) elle enrichit pareillement l'idéologie sociale notamment en ce qui touche le patrimoine national,
c) les procédés d'organisation qui lui sont propres affermissent les liens sociaux et donnent en conséquence une plus grande densité sociale,
d) elle confère un sens sacré aux multiples activités sociales rehaussant ainsi leur valeur dans la communauté humaine.

La religion pourrait-elle être, comme d'aucuns prétendent, un élément négatif dans la société? Ce serait assurément ne rien comprendre au problème de la religion et de ses rapports, du christianisme en particulier, avec le monde. En réalité la religion apporte une nouvelle hierarchie des valeurs et loin de rejeter tout l'acquis spirituel et même économique des cultures profanes elle l'assimile et l'intègre. Quant à l'intolérance religieuse et aux reproches qu'on lui adresse il faut souligner la différence essentielle existant entre celle-ci et le prosélytisme qui anime toute religion.

L'influence du christianisme, du catholicisme surtout, est considérable dans la sociéte. Pour s'en rendre compte il suffit de mentionner la doctrine chrétienne, le culte et ses temples comme enfin l'organisation ecclésiastique.

Il faut mentionner enfin les rapports entre la religion chrétienne et l'État. La théocratie de l'Ancien Testament ne se continue pas telle qu'elle dans l'Église et la philosophie politique chrétienne rejette l'absolutisme. On ne peut en dire autant du protestantisme. Le calvinisme surtout confère à l'État une valeur d'absolu. Par là il est responsable de l'absolutisme du siècle des lumières.

L'auteur souligne la nécessité des recherches ultérieures concernant le problème touché par lui. Il faudrait étudier notamment l'influence de la religion sur les rapports internationaux, celle aussi qui s'exerce à l'intérieur d'un pays et atteint pareillement les groupements ethniques ou la famille, sans négliger le rôle qu'elle joue pour surmonter les différences de classe et jeter les bases de l'unification sociale.

Maria Garnysz: La jeunesse du Canada et ses problèmes . . . 80

À la demande de Maclean's National Magazine, l'Institut Universitaire d'Opinion Publique à Purdue a procédé à une enquête par sondage, dont les résultats ont permis de connaître le comportement de la „nouvelle vague" canadienne face à la politique, au bonheur et à la religion. L'enquête fut complétée par les interviews approfondies au cours desquelles les jeunes de 9 villes industrielles ont été interrogés par les enquêteurs de Maclean's.

M. Garnysz présente les résultats de cette enquête et en propose quelques conclusions. Sans aucun doute les jeunes du Canada sont avant tout préoccupés par les objectifs personnels. Un tiers à peu près croit que c'est la police qui doit être le gardien de leur précieuse „sécurité" et qu'il faut donc

lui laisser champs libre: perquisitions au domicile, arrestations arbitraires, postes d'écoute, censure de la presse et interdictions des assemblées et des allocutions „dangereuses" sont des mesures qui semblent tout a fait „légitimes" aux 30—50% de jeunes Canadiens. Dans la grande majorité des cas ils déclarent „avoir confiance absolue dans la police" et l'histoire du Canada justifie sans doute une telle confiance. On peut se demander tout de même si ce n'est pas précisement la confiance dans une administration honnête et dans un gouvernement démocratique et l'abscence de tout engagement politique des citoyens des pays dits „heureux" qui constituent un danger potentiel pour la démocratie? Un autre danger c'est ce que l'auteur appelle un „rationalisme populaire". Certaines méthodes de raisonnement de la psychologie et de la sociologie modernes semblent avoir largement influencé la mentalité des jeunes du Canada: la personnalité humaine n'est pour eux qu'une série des réactions aux stimulants extérieurs. Un propagandiste adroit peut donc faire ce qu'il veut de son auditoire et „les gens sont incapables, en général, de prendre des décisions raisonnables puisqu'ils ne savent pas à vrai-dire ce qui est bon pour eux". Ce constat d'incapacité d'options personnelles est accompagné souvent du sentiment d'impuissance et d'une stricte attitude de passivité politique. Si telles sont les opinions de la „nouvelle vague" canadienne on ne voit plus très bien quel sens peut avoir pour elle l'idée de la démocratie? Ne vaut-il pas mieux de confier un pouvoir absolu aux „spécialistes" qui savent mieux que quiconque ce qui est „bon" pour le peuple?

L'impression d'ensemble qui se détache de l'étude présentée par Maclean's est que la persistance chez la plupart des jeunes Canadiens d'une foi vague et imprécise est un signe du conformisme social plutôt que d'une vie spirituelle authentique. Ce que les jeunes eux mêmes déclarent c'est, en effet, qu'il faut croire, mais il faut tout de même faire attention de ne pas se préoccuper trop de „ces choses": on pourrait facilement devenir un fanatique et un „différent" et perdre ainsi tout prestige dans son „groupe".

Le pouvoir absolu du „groupe", dont le mépris est „pire que la mort", et une préference marquée pour une sécurité modeste et bourgeoise qui vaut mieux, aux yeux de la „nouvelle vague" canadienne, que toute carrière, pleine de promesses mais incertaine, et que tout effort intellectuel — sont

les autres données de l'enquête de Maclean's qui éveillent une certaine anxiété. Le bien-être une fois acquis, l'homme pourrait, semble-t-il, devenir d'autant plus sensible aux grands problèmes de l'humanité et aux questions scientifiques et philosophiques que soulève l'évolution du monde moderne. Ce qu'il devient, pourtant, c'est un petit bourgeois médiocre. Faut-il donc croire que „le plus grand bonheur pour le plus grand nombre" c'est précisement une médiocrité bien protégée par une police efficace?

Une formation intellectuelle solide est indispensable à tout catholique. Cela est vrai aussi du domaine de la culture historique, d'autant plus que le christianisme a de fortes attaches avec certaines traditions historiques et que, par ailleurs, certaines philosophies de l'histoire, nettement antireligieuses, interprètent spécifiquement le passé historique.

Il ne s'agit évidemment pas d'un amour tout platonique du passé mais bien de ce regard objectif et détaché sachant juger dans ses manifestations diverses la marche de l'humanité à travers l'histoire et le temps. Art difficile, certes, mais nourri de toute la sève des époques révolues.

Certaines constantes sont ici à rappeler:

1. Celle d'abord que la nature humaine ne change pas, bien qu'à la surface la vie coule et ondoye, revêtant sans cesse de nouvelles formes pour les rejeter aussitôt dans sa course en avant.
2. Celle ensuite de poussée et de ramification de la vie sociale; inégales certes et capricieuses elles n'en résultent pas moins en une activité diverse et multiple des hommes dans la société, lui donnant du coup sa motivation et son sens.
3. Celle encore que certaines institutions ou coutumes et leur rôle dans la société sont liées organiquement à l'époque historique qui les voit naître. Le cours de l'histoire entraine leur évolution ou les fait disparaître.
4. Celle enfin que dans l'histoire une époque donnée conditionne la suivante.

A la lumière de ces principes on peut faire le départ, dans la théorie et dans la pratique, entre les éléments stables et surnaturels de notre religion et de la vie de l'Église et ce

qui, dans son culte et sa structure, est tributaire de son temps et comme tel doit être constamment supervisé et ajusté pour être mis au service des valeurs spirituelles et éternelles. Par l'Incarnation le christianisme est entré dans l'histoire et l'Écriture elle-même souligne que la destinée de l'homme et sa marche vers Dieu se font dans le temps. Et donc l'interpretation historique du christianisme, loin de nous être imposée par des courants de la pensée laïque moderne, découle de son essence même. Cette vérité est malheureusement chez un nombre des catholiques réléguée, pour ainsi dire, au second plan. Lui redonner sa vraie place constitue simplement un retour aux sources les plus authentiques de la pensée de l'Église.

CHRONIQUE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

